



OUP—707—25-4-81—10,000.

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 902

Accession No. U. 144

Author

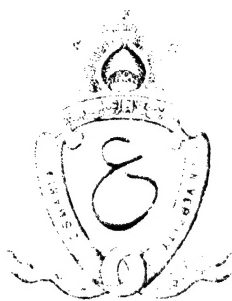
Title

2162

This book should be returned on or before the date last marked below

---





سلسلة رسائل محمد بن عبد الله

# تالیخ فلسفہ

تَصْنِيفُ

کلینٹ سی۔ جے۔ ویب۔

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی۔ اے

مؤلف: سر رشته تالیف ترجمہ جامعہ عثمانیہ سرکار عالی

۶۹۲۹ ۳۸ ۱۳ ف م ۳۸ ۱۳ م

لا تخجلوا من الدين الذي هو من الله تعالى ولا من رسله



۱۴۴  
۴

یہ کتاب مسز ولیم اینڈ ناگریٹ (لندن)  
پبلشرز کی اجازت سے اردو میں ترجمہ کر کے  
طبع و شایع کی گئی ہے۔

# فہرست مضامین تاریخ فلسفہ

ابواب	مضمون	صفحات
۱	۲	۳
باب (۱)	فلسفہ اور اس کی تاریخ -	۱
باب (۲)	افلاطون اور اس کے متقدمین -	۶
باب (۳)	ارسطو اور دیگر متاخرین فلاطون -	۲۹
باب (۴)	فلسفہ اور آفاذ عیسویت -	۵۰
باب (۵)	فلسفہ یورپ عالم کسبی میں -	۷۴
باب (۶)	فلسفہ جدید یورپ کے عالم بلوغ میں -	۸۶
باب (۷)	ڈیکارٹ اور اس کے متاخرین -	۹۸
باب (۸)	لاک اور اس کے متاخرین -	۱۱۹
باب (۹)	کانٹ اور اس کے معاصرین -	۱۳۰
باب (۱۰)	متاخرین کانٹ -	۱۴۷



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## تاریخ فلسفہ

### باب

(فلسفہ اور اس کی تاریخ)

”مین اُن کو حکیم تو نہیں کہہ سکتا، کیونکہ یہ تو بڑا نام ہے، اور صرف خدا کو زیب دیتا ہے، ہاں! ابتدائیانِ حکمت یا فلاسفہ ان کا حقیر اور بوزوں لقب ہے“ اس طرح افلاطون اپنی کتاب ”وفیڈرس“ میں بنی نوع انسان کے حقیقی معنوں کے متعلق، سقراط کی زبانی کہتا ہے۔ جو شعرا ہوں، یا مقنن یا خود سقراط کی طرح معنوی، مگر جب کچھ کہتے ہیں تو سمجھ بوجھ کر کہتے ہیں، مجاز و حقیقت میں امتیاز کر سکتے ہیں، اور ظاہری دلکش و دلغریب چیزوں پر اُن چیزوں کو ترجیح دیتے ہیں۔ جو فی الحقیقت عمدہ ہوتی ہیں (لفظ فلسفہ اپنی طولانی تاریخ کے دوران میں، کبھی تو وسیع معنی میں استعمال ہوا ہے اور کبھی محدود معنی میں مگر کسی زمانہ میں بھی اس کا استعمال اتنا جزئی واقعات کی تحقیق کے لئے نہیں ہوا، جتنا کہ جس عالم میں ہم بود و باش رکھتے ہیں اس کی نوعیت اصلی کے دریافت کرنے اور جس قسم کی زندگی اس عالم میں گزارنا ہمارے نمایان نشان ہے، اس کی تحقیق کرنے کے لئے ہوا ہے۔)

بعض اوقات طبیعی اور اخلاقی فلسفہ میں بھی امتیاز کیا گیا ہے۔ اگر عالم موضوع بحث ہو تا تو فلسفہ طبیعی کہتے، اور اگر حیات انسانی موضوع ہوتی تو فلسفہ اخلاقی کہتے۔ سو برس قبل کی انگریزی کتابوں میں فلاسفر سے بعض اوقات فلسفی طبیعت اور فلاسفی سے فلسفہ طبیعی یا علم طبیعی مراد لی گئی ہے اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس زمانہ میں انگلستان میں یہ خیال رائج تھا کہ جو کچھ الہامی ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے، اس سے اگر قطع نظر کر لی جائے تو ان استقرانی و ریاضی قواعد کے علاوہ جو علوم طبیعی ہیں استعمال ہوتے ہیں، اس عالم کی نوعیت کے معلوم کرنے کا کوئی اور ذریعہ نہیں ہے۔ اور اس کے ساتھ انسان کا سب سے بڑا فریضہ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ اس فطرت یا طبیعت کا حامل و ترجمان ہو، جس کی عادات کی وہ ان قواعد کے ذریعہ سے تحقیق کرنا چاہتا ہے۔ دوسری طرف دیکھو تو عوام کی زبان میں فلسفی سے اکثر وہ شخص مراد ہوتی ہے، جو اپنی زندگی میں حالات و اتفاقات کے رحم و کرم پر نہیں ہوتا اس میں شک نہیں کہ اس سے اس قسم کے معنی تصور ضرور ہوتے ہیں، کیونکہ فلسفی جانتا ہے کہ اس کو کس قسم کے عالم میں اپنی زندگی بسر کرنی ہے اس لئے جو کچھ اس کو پیش آتا ہے وہ اچانک ہمیشہ نہیں آتا۔ تاہم اس کے علم پر نہیں بلکہ اس پر زور دیا جاتا ہے آج کل ہم فلسفہ طبیعی کا اس قدر عام طور پر تذکرہ نہیں کرتے جتنا کہ علم طبیعی کا کرتے ہیں، اور بہت بسیاں کیسیاں حیاتیات کے ماہر کو ہم اس وقت تک فلسفی نہیں کہہ سکتے جب تک وہ اپنے مخصوص فن کے علاوہ اس عالم کی نوعیت اصلی کے انکشاف میں مصروف فکر نہ ہو، جس میں ذہن بھی ہے اور مادہ بھی، وحدت بھی اور کثرت بھی، انفرادیت بھی ہے اور عام قوانین بھی ہیں اور اپنے آپ سے اس قسم کے سوالات نہ کرتا ہو کہ مادہ اور ذہن میں باہم کیا تعلق ہے۔ جو شے ایک ہے وہ متعدد اور جو متعدد وہیں وہ ایک کیونکر ہو سکتی ہے۔ فرم کیا ہے؛ جو شے فرد نہیں ہے وہ حقیقی کیونکر ہو سکتی ہے؛ اس کے باوجود ہم کسی فرد کی تعریف ایسے الفاظ کے بغیر کیونکر کر سکتے ہیں، جن کا اطلاق اور افراد پر نہ ہو سکتا ہو اس قسم کے سوالات علوم طبیعی کی تحقیقات سے پیدا ہو سکتے ہیں لیکن ان کا تصفیہ علوم طبیعی کے اسلوب تحقیق سے نہیں ہو سکتا۔ جب تک علمی محقق اس قسم کے سوالات نہیں کرتا، اس وقت تک وہ ہماری اصطلاح میں فلسفی

نہیں کہلا سکتا، اگرچہ شاید اس وقت ہم اس کو فلسفی کہہ سکتے ہیں، جب وہ ان سوالات کو کر کے اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ ان کا کوئی جواب نہیں، اس لئے ان کا اٹھانا ہی بے سود ہے۔

(افلاطون) کہتا ہے کہ فلسفہ کی ابتدا حیرت سے ہوتی ہے اور بلاشبہ صرف وہی حیوان فلسفیت رکھ سکتا ہے، جو اشیا کے تغیر کو یونہی (بیوجہ) نہ سمجھے بلکہ خود سے سوال کرے کہ یہ کیوں ہوا ہے؟ کس طرح سے ہوا ہے؟ اور یہ مان لے کہ ہر تغیر کے لئے کیوں اور کس طرح کا ہونا ضروری ہے، اور جو کچھ اس کو پیش آئے (اگرچہ وہ ان الفاظ میں ادا نہ کرے) اس کو وہ کوئی خاص اور جداگانہ واقعہ خیال نہ کرے بلکہ ایک مسلسل تجربہ کا جزو اور ایک ایسی محیط حقیقت کا پہلو سمجھے جس میں اس کے علاوہ جو کچھ کہ واقع ہو چکا ہے یا ہونے والا ہے وہ بھی شامل ہو سکے، لیکن ہم اس حیرت یا استعجاب کو اس وقت تک مشکل فلسفہ کہہ سکتے ہیں، جب تک کہ یہ اس طفلانہ حالت سے نہ گزر جائے جس میں اس کی محض ایسی کہانیاں سے تشفی ہو سکتی ہے جیسی کہ ہم اقوام عالم کے علم الاضنام میں پاتے ہیں، جن میں دنیا کی اصلیت کو ایسے اعمال کی شکل پر بیان کیا جاتا ہے، جن سے ہم آشنا ہوتے ہیں اور جو دنیا میں ہماری آنکھوں کے سامنے ہوتے رہتے ہیں۔ پروفیسر برنٹ کہتے ہیں کہ جن لوگوں کو ہم فلسفہ یورپ کا بانی کہتے ہیں ان کا حقیقی کارنامہ صرف اس قدر ہے، کہ انھوں نے کہانیاں کہنا چھوڑ دیا اور کیا تھا (حالانکہ اس وقت تک کچھ بھی نہ تھا) بیان کرنے کا بے سود و لا حاصل کام چھوڑ کر، اس کے بجائے خود سے یہ سوال کرنا شروع کیا کہ اس وقت جو دنیا میں چیزیں نظر آتی ہیں یہ درحقیقت کیا ہیں۔ جن لوگوں کا وہ یہاں ذکر کرتا ہے وہ محققین کے اس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، جو چھٹی صدی قبل مسیح میں ملطہ میں گزرا ہے۔ ملطہ ماعل ایشیائے کوچک پر ایک آباد و متحول شہر تھا جسے آئی اوینا کے یونانیوں نے آباد کیا تھا۔ انھیں اشخاص سے ہماری تایخ فلسفہ کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ امر کہ فلسفہ جس کو صحیح معنی میں فلسفہ کہتے ہیں، یعنی عالم کی نوعیت کی ایسی باقاعدہ تحقیق، جو محض اس کی حقیقت کا علم حاصل کرنے کے لئے کی گئی ہو، اہل کلاسیک یونانیوں سے علمدہ بھی کہیں آغاز ہونا ثابت کیا جاسکتا ہے بہت ہی

مشکوٰۃ ہے۔ مٹھ میرٹ کہتے ہیں کہ محض عقل کی قوت سے رسم و راج کی امانی دیواروں کو توڑ ڈالنا اور اس طرح عقلی ترقی کو ممکن کرنا صرف اس قوم کا کارنامہ ہے جس کو یونان قدیم کہتے ہیں اور کم از کم یہ امر تو بہت ہی مشکوک ہے کہ ان کی رہبری و رہنمائی کے بغیر آج کسی ترقی کنان تمدن کا وجود ہونا عالم کی اصلیت اور بناوٹ کے متعلق قدیم توہمات کے رسمی اعادہ کو ترک کر کے آزاد غور و فکر کو رواج دینا، جس سے موجودہ زمانہ کے علوم اور فلسفہ عالم وجود میں آ سکتے ہیں، بھی ابھی قوم کا کارنامہ ہے، اس لئے اگر ہم فلسفہ کی تاریخ کو ان قدیم یونانی ارباب فکر سے شروع کریں جن کے نظریات سے ہم کچھ نہ کچھ واقف ہیں، تو کچھ سمجھنا ہو گا اور اگر موجودہ قرائن سے کوئی قوی تر قرینہ بھی اس امر کے لئے موجود ہو تا کہ یونانیوں کے علاوہ بھی کسی قوم میں بطور خود فلسفہ کا وجود ہوا ہے، اور یونانی فلسفہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں، تو سبھی اس کتاب میں ان فلاسفہ کے علاوہ اور کسی کا تذکرہ کرنے کی گنجائش نہ تھی، جن تک جدید یورپی علوم و فنون کی ترقی کا براہ راست سلسلہ پہنچتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس سلسلہ میں قدیم یونانی فلاسفہ سب سے پہلے آتے ہیں۔

اس لئے ہماری تاریخ کا آغاز فلاسفہ یونان سے ہوتا ہے ان کے زمانہ سے لیکر ہمارے زمانہ تک یورپی تمدن کے حلقے میں ایسے سائیل رگٹلو ہوتی رہی ہے، جن کو ہم فلسفیانہ کہتے ہیں، اور اس میں ان نتائج کا ضرور لحاظ رکھا گیا ہے، جن پر یونان کے اکابر فلاسفہ پہنچ چکے تھے۔ یہ گفتگو مختلف زمانوں میں کم و بیش شدت اور کم و بیش آزادی کے ساتھ ہوتی رہی ہے نیز ان حدود کی پابندی بھی کم و بیش ہی ہوئی ہے جو اس کے بانیوں نے اس کے لئے مقرر کی تھیں، لیکن کہتا ہے کہ زمانہ کے شعور اور تجربے بھی گزرے ہیں جن میں تمدن کے کھل جانے میں فلسفہ بھی داخل ہے پوری طرح پرورش نہیں پاتے ہیں۔ ایسے زمانوں میں فلسفیانہ مسائل پر بحث کی رہی ہے۔ ان زمانوں میں جن لوگوں نے اس کو جاری بھی رکھا ہے، انہوں نے محض قدیم دلائل کو دہرایا ہے بلکہ اکثر قدیم دلائل بھی فراموش ہو گئی ہیں، کیا ان کو سبھی غلط سمجھا گیا ہے علاوہ ازیں یہ گفتگو ہمیشہ کمال آزادی کے

ساتھ بھی نہیں ہو سکی ہے۔ بعض اوقات نتیجہ کا خوف دھمکیاں ہوتا ہے یا یہ الفاظ اظہار اس امر کا کہ دلیل ہم کو کہاں پہنچاتی ہے۔ بعض اوقات یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ افوق الطبیعی قوت نے بعض امور کی طرف روشنی ڈالی ہے، جس کی ہم بلا خوف کفر تردید نہیں کر سکتے۔ بعض اوقات خود متقدمین فلاسفہ کے نظریات کے متعلق متاخرین کی زیادتی سلومات بعض سایل پر ان کے بطور خود غور کرنے میں سدراہ ہو جاتی ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نئے مذہبی اخلاقی یا سیاسی جائیاتی تجربات انسانی خیالات کی گویا کروٹ بدل دیتے ہیں اور لوگ ان امور کے متعلق متقدمین کی تعلیم کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ یہ امور بھی دو قسم کے ہوتے ہیں، بعض اوقات تو یہ ایسے ہوتے ہیں جو قدما کے سامنے تھے، اور بعض اوقات یہ ایسے ہوتے ہیں جو قدما کے سامنے نہ تھے ان زمانوں میں اکثر نقصان بھی ہوا ہے اور نفع بھی۔ ایسی غلطیاں جن کی مدتوں پہلے اصلاح ہو چکی تھی پھر تازہ ہو جاتی ہیں، اور قدیم خرافات نئے نام یا کریمیزندہ ہو جاتی ہیں۔ لہذا فلسفہ کی جس تاریخ کا ہم خلاصہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اگرچہ یہ ایسی بحث کی تاریخ ہے جو چھٹی صدی قبل مسیح سے بیسویں صدی تک برابری جاری ہے، مگر یہ بحث ایسی نہیں ہے جس میں ایک بات کا ہمیشہ کے لئے تصفیہ ہو جاتا ہو، یا جس کا ہر قدیم آگے ہی کو بڑھتا ہو بلکہ یہ ایسی بحث کی تاریخ ہے جس میں عملی معاملات حل انداز ہوتے رہتے ہیں، ایسے مباحث و دریاں میں آتے رہتے ہیں۔ جن سے نفس بحث کو کوئی تعلق نہیں ہونا، علاوہ ازیں یہ بحث بھی تو تیزی کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی سستی کے ساتھ بحث کرنے والے بھی مختلف کامیابیوں کے لوگ ہوتے ہیں، مگر ان سب باتوں کے باوجود اس بحث میں حقیقی ترقی کا پتہ لگایا جاسکتا ہے، اور رکاوٹیں اور گریزیں بھی اس کے لئے مفید اور نتیجہ خیز ہی ثابت ہوتی ہیں۔



## باب (۲)

### اقلاطون اور اس کے متقدمین

فلاسفہ ملط نے جس سلسلہ پر اپنی توجہ صرف کی وہ سلسلہ تفسیر ہے۔ اشیاء ہمیشہ عالم وجود میں آتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں بایں ہمہ یہ عدم محض سے پیدا نہیں ہوتی اور نہ ہی عدم محض میں منتقل ہوتی ہیں اس عالم کا منظر نئی نئی تخلیقات اور کمال انعامات کا منظر نہیں ہے بلکہ یہ ایک غیر متناہی تحول اور تبدیل ہستیت کا منظر ہے مگر ہستیت کس شے کی تبدیل ہوتی ہے؟ اور وہ کونسی ایسی چیز ہے جو اس قدر مختلف شکلیں اختیار کرتی ہے۔ قدیم ترین فلاسفہ یونان نے اس سلسلہ کے حل کرنے کی کوشش کی تھی۔

ان میں سب سے پہلا فلسفی طالیس تھا اس کے خیال میں مبداء کائنات پانی ہے اس کے بعد انکڑا آمینڈر گزارا ہے۔ اس کے نزدیک مبداء کائنات ایک ایسا جوہر ہے جس سے یوں کہئے کہ اور تمام جوہر نکلے ہیں اس سے صرف پانی ہی نہیں بلکہ آگ بھی نکلی ہے جو اس کے بالکل مخالف ہے تیسرا انکڑا آمینڈر تھا وہ اس جوہر قدیم کی ہوا بلکہ دھوئیں یا بخارات سے تعبیر کرتا تھا جو گرم اور ہلکی ہو کر آگ بن سکتی ہے یا جم جاتا ہے اور ٹھنڈی ہو کر پانی میں منتقل ہو سکتی ہے یہ تینوں فلسفی ملط کے باشندے تھے اور تینوں چھٹی صدی قبل مسیح میں گزرے ہیں دوسری صدی کے شروع میں میں ایرانی حملہ آوروں نے ملط کو تباہ کر دیا اور اسی حلقہ اپنے اصلی وطن سے نیست و نابود ہو گیا۔ لیکن اس سے قریب ہی شہر اٹینس تھا۔ یہاں اس زمانہ میں ایک فلسفی رہتا تھا جس کو اٹلیوں کا جانشین کہنا چاہئے یہ ہرقلیطوس تھا

جس کو بعد کی روایتوں میں گریاں فلسفی کہا گیا ہے، کیونکہ مشہور ہے کہ وہ ہمیشہ انسانی زندگی میں آنسوؤں کا بہت مادہ پاتا تھا۔ برخلاف اس کے دیا قریطوس (جس کا آئندہ ذکر آئے گا) ہنسی کو بہت ضروری سمجھتا تھا۔

ہر قلیطوس آگ کو جو ہر علی کہتا تھا، کیا ہم یہ نہیں دیکھتے کہ شعلہ ایندھن سے پرورش پاتا اور دھوپ میں منتقل ہوتا جاتا ہے، علاوہ برس شعلہ اس قدر تیز ہوتا ہے کہ ہم کسی نقویت کے مرتکب ہوئے بغیر یہ خیال کر سکتے ہیں کہ انسان کا تیز رفتار خیال بھی کچھ اسی نوعیت کا ہے، زیادہ شراب پینے سے جو اختلال جو اس ہوتا جاتا ہے اس سے اس شبہ کو اور نقویت ہوتی ہے وہ کہتا تھا کہ خشک روح بہترین روح ہوتی ہے اور اس زمانہ میں جب علم کی خشک روشنی کا تذکرہ کرتے ہیں تو یہ محاورہ اس قدیم نظریہ ہی کی صدائے بازگشت ہوتا ہے اس لئے ہمارا ذہن اس آتش ابدی کا ایک حصہ ہے اسی آتش ابدی سے ثوت فکر منسوب کیا جاسکتی ہے جو ہمارے اذہان کی خصوصیت ہے لیکن تایخ فلسفہ میں ہر قلیطوس کو جو اہمیت حاصل ہے وہ جوہر قدیم کے متعلق مذکورہ جواب دینے سے نہیں ہوئی بلکہ اس کو جو اہمیت حاصل ہوئی ہے وہ اس امر کی وجہ سے ہے کہ اس نے غیر متناہی عمل تحول پر بڑی شد و مد سے زور دیا تھا اور وہ کہتا تھا کہ یہ تمام اشیاء کو شکر ہے جس طرح ایک جھن میں وقت کا موازنہ چشمہ جاری سے کیا گیا ہے اسی طرح ہر قلیطوس فطرت کا ایک چشمہ جاری سے موازنہ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تم ایک دریا میں دوبارہ قدم نہیں رکھ سکتے کیونکہ جس پانی میں تم نے پہلی بار قدم رکھا تھا وہ تو بہر جگہ ہو گا اور اس کی جگہ دوسرے پانی نے لے لی ہوگی۔ اب یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہے کہ تغیر عام کے اس نظریہ سے خصوصاً ایسے شخص کے لئے جو علم کا جو یا ہو بہت ہی اہم نتائج لازم آتے ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی شخص اپنی حالت پر باقی نہیں رہتی تو اس کا علم کیونکر ممکن ہے۔ اگر چہ کوئی دعویٰ کیا جائے بلکہ کہنے والے کے منہ سے نکلنے کے ساتھ ہی یہ صحیح نہ رہے تو کیونکہ کسی قسم کا علم وجود میں آئے گا۔ کہتے ہیں اسی لئے آپکے ہر قلیطوسی گفتگو سے اعتراف کرتے تھے اور اس کے بجائے اشاروں سے ادا سے مطلب کیا کرتے تھے وہ اپنے استاد ہر قلیطوس پر بھی یہ اعتراف کرتے تھے کہ اس نے

پورا دعویٰ نہیں کیا ہے کیونکہ یہی نہیں کہ انسان دو بار ایک دریا میں قدم نہیں رکھ سکتا بلکہ ان کے نزدیک وہ ایک ہی دریا میں ایک بار بھی قدم نہیں رکھ سکتا کیونکہ ایک لمحہ کے لئے بھی یہ ایک دریا باقی نہیں رہ سکتا۔

ہر قلیطوس کے قریباً سو سال بعد ایک شخص قریطوس گزرا ہے اور اسی سے نظریہ تحول یا تغیر عام کے مذکورہ بالا سخت استنباطات منسوب ہیں اسی قریطوس کا عالم جوانی میں افلاطون شاگرد تھا جو کچھ اس نے اس معلم سے تحول کی بابت حاصل کیا جو کل اشیاء کو جن کا کہ جو اس کے ذریعہ اور اک ہو سکتا ہے مستند م ہے اور جس کی بنیاد ان کے متعلق فی الحقیقت کسی قسم کے علم کا حامل کرنا ناممکن ہے غالباً اسی نے اس کو اس امر پر آمادہ کیا ہو گا کہ کہیں اور جا کر کچھ ایسی چیز سیکھے جو ہمیشہ عالم تغیر میں نہ ہو بلکہ اس کے متعلق درحقیقت اور مستقل طور پر معلوم ہو سکے۔ یہاں ہم کو اس امر کا لحاظ رکھنا چاہئے کہ افلاطون نے ہر قلیطوس کے غنی تحول کو صرف ان اشیاء کے دائرہ تک سمجھا ہے جن کا جو اس کے ذریعہ سے اور اک ہو سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر قلیطوس اور اس کے معاصرین کسی غیر جسمی حقیقت کو نہ مانتے تھے وہ اس معنی کر کے مادہ پرست توتہ تھے جس میں اس بات کا قطعی انکار متصور ہوتا ہے کہ کوئی ایسی حقیقت ہے ہی نہیں جو جسمی نہ ہو کیونکہ اس وقت تک اس امر کا کوئی قطعی گمان نہ تھا کہ اس قسم کی کوئی حقیقت موجود ہے انھوں نے وہ امتیاز قائم نہ کیا تھا جو ہمارے خیال میں اصولی معلوم ہوتا ہے وہ ذہن کے لئے مکان کے وصف سے انکار نہ کرتے تھے جو مادہ کا ہے نہ انھیں مادہ کے متفکر ہونے سے انکار تھا۔ ہر قلیطوس کے نزدیک روح خشک اور آگ عقلمند ہو سکتی ہے۔

ہر قلیطوس کے سو سال کے بعد افلاطون نے افسیسی فلسفہ کے نظریہ تحول اور اس کے نتائج سے تنگ آکر جو اس سے قریطوس نے اخذ کئے تھے اور جو ایک سچے جوان علم کے لئے بہت ناگوار تھے ایک مستقل شے کی تلاش میں جس کا صحیح علم ہو سکے اس طرف توجہ کی۔ کہتے ہیں کہ اس نے اس طرف توجہ کی جو سقراط نے بتائی تھی۔

(سقراط باشندہ ایتھنز) پیدائش ۴۷۰ ق م انتقال ۳۹۹ ق م) بنی نوع انسان

کے ان چند بڑے معلموں میں سے گزرا ہے جنہوں نے خود اپنی کوئی تحریر نہیں چھوڑی اور جن کی تعلیم کا حال ہم کو دوسروں کی زبانوں سے معلوم ہوا ہے۔ سقراط کے بارے میں ایک خاص بات اور بھی ہے اور وہ یہ کہ جو لوگ اس کا حال بیان کرتے ہیں خود ان کے بیان میں بھی مطابقت نہیں پائی جاتی اس کا حال ہم کو زیادہ ترین ذرائع سے معلوم ہوا ہے اول تو ایک متخیل یا نائیک کے ذریعہ سے جس میں مصنف یعنی ارسطو فانیس سقراط کا خاکہ اڑا تا ہے یہ متخیل پہلے پہل اس وقت دکھائی گئی تھی جس وقت سقراط کی عمر پچاس سال کی تھی۔ دویم ایک کتاب یادگار کے طور پر ہے جس کو سقراط کے انتقال کے بعد ایک مشہور سپاہی زینافن نامی نے لکھا ہے یہ زینافن وہی شخص ہے جو ان دس ہزار یونانیوں کا قائد و سرگروہ تھا جو سقراط کے قتل میں ایرانی علاقہ سے سمندر کی طرف پناہ توئے تھے سویم افلاطون کے مکالمات ہیں۔ افلاطون ارسطو فانیس زینافن اور خود سقراط کی طرح ایجنز کا باشندہ تھا جو انی میں سقراط کا شاگرد ہوا۔ اور ایک عرصہ کے بعد متخیل کی صورت میں فلسفیانہ دلائل کے وہ حیرت انگیز نمونہ تیار کئے جنہوں نے اس کے نام کو ہمیشہ کے لئے غیر فانی کر دیا ہے ان میں اس نے اپنے استاد کو اصل حکم قرار دیا ہے اور بلاشبہ اس کی زبان سے نہ صرف وہ باتیں ادا کرائی ہیں جن کو سقراط نے کہا تھا یا جن کو سقراط کہتا، بلکہ ان میں وہ نتائج بھی شامل ہیں جن تک ممکن ہے سقراط نہ پہنچا ہو مگر خود سقراط کی گفتگو سے اس کے ذہن میں جو سلسلہ متخیل پیدا ہو گیا تھا اس نے اس کو ان تک پہنچا دیا ہو۔

ان تین بیانیوں میں سے پہلے بیان میں تو سقراط کا مذاق اڑا دیا گیا ہے وہ عقلی تحریک کا مرکز تھا، اور یہ بات ایجنز کے پرانی وضع کے لوگوں کو ناگوار تھی، کیونکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ عقلیت عالم کے متعلق نئے نئے نظریات قائم کرنے کا باعث ہوتی ہے اور اس سے استدلال و حجت کرنے کا ایک ایسا بیہودہ شوق پیدا ہو جاتا ہے جو مذہب سے کتنے ہی متعلق معاملہ میں کیوں نہ صرف ہو، مگر پھر بھی مذہب و اخلاق کے لئے یہ خطرناک ہے۔ ارسطو فانیس انہی لوگوں کی نمائندگی کرتا ہے اس کے بالکل برعکس زینافن ہمارے سامنے ایسے شخص کا مرقع پیش کرتا ہے جس کی

موت نے صلاح و نیکی کے دوستوں سے ان کے سب سے زیادہ مفید و مفصل دوست کو چھین لیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سقراط نے انتہا مقدس اور ضابطہ انسان تھا، اور ان تمام یہودہ نظریات کا دشمن تھا جو انسان کے عمدہ خانہ دار اور عمدہ شہری بننے میں مانع آتے ہیں۔ افلاطون نے ان دونوں سے بہتر موقع تیار کیا ہے اس کی تصنیفات سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جو لوگ جانتے ہیں انہیں مذکورہ بالا مختلف و متضاد تصویریں ایک ہی شخص کو یاد دلاتی ہیں وہی یہ جان کا دور تھا، اس میں روحانی پیمانی کا اس شخص سے بہتر کوئی نمائندہ نہیں ہو سکتا۔ اس کے ذہن میں خلاق عالم نے حیرت انگیز جدت عطا فرمائی تھی اس کی زبان میں وہ تاثیر تھی جس کے اثر کو تار پید و کے رکنی دھکے کے مشابہ کہہ سکتے ہیں گو وہ ظاہری حسن و جاہت مطلق نہ رکھتا تھا مگر اس کے باوجود اس شخص کے زکی ترین نوجوانوں کے لئے اس میں ایسی دلکشی تھی کہ وہ اس سے گفتگو کر کے عمامہ سیاریات اور اشیاء کی معمولی توجیہات سے غیر مطمئن ہونا لگے جاتے تھے اس کے ساتھ جو لوگ اس کے پاس آدھٹے بیٹھتے تھے، وہ جانتے تھے کہ وہ کوئی ایسا بے اصول آدمی نہیں جو یونہی یہودہ اور چونکا دینے والے مسمیٰ دنیا کے سامنے پیش کیا کرتا ہو، جب وہ اپنے زمانہ کے مشہور ترین مدعیان علم و فضل سے گفتگو کرتا تھا، تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہ لوگ اس کے شعلہ سلی کو اس کرتے ہیں جن سے بالکل واقف نہیں ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس کو اپنے مامورین اللہ ہونے کا یقین تھا۔ اس کی سادہ زندگی، اس کا ضبط و تحمل، اس کی ضروریات زندگی سے آزادی، جو دنیا دار آدمی کو ہمیشہ غلام بنائے رہتی ہیں دنیا کے سامنے ایک عظیم المثال نمونہ پیش کرتی تھی۔ افلاطون کے سقراط میں ہم کو ایک ایسا انقلابی جذبہ نظر آتا ہے جو ایک بیدار روح کی ذہنی کاوشوں کا نتیجہ ہے یہ بات ہم کو دنیا فتن کے سقراط میں نظر نہیں آتی وہ سری طرف ہم افلاطون کے یہاں وہ اخلاقی اصلاح کا جذبہ دیکھتے ہیں، جو اسطفا فانیس کی غرض کے ساتھ ہے، اور جس کو وہ ذہن نوجوانوں کے محراب کی تصویر میں داخل نہیں کرنا چاہتا۔

ارسطا فانیس سقراط کو ملکی دیوتاؤں کے منکر اور نوجوانوں کے مغرب کی حیثیت سے ایٹج پر لاتا ہے، اور اسی حیثیت سے سنہ ۳۹۹ ق م جب کہ اس کی عمر ستر برس سے متجاوز تھی اس کو لازم قرار دے کر سزائے موت دی گئی تھی۔ غالباً اس کو یہ سزا نہ دی جاتی، اگر وہ ایتھنز کے دستور کے مطابق ایک مذہب اپنا تصور تسلیم کر لیتا اور بجائے سزائے موت کے، جو اس کے مدعیوں نے تجویز کی تھی، وہ خود اپنے لئے عیشہ کوئی کم سزا پسند کر لیتا، اگرچہ یہ بھی بہت بڑی ہوتی مگر گو وہ خود ایک غریب آدمی تھا، لیکن اس کے بہت سے دو تلمذ شاگرد تھے جو اس کے لئے سخت سے سخت جرمانہ بہ خوشی ادا کر دیتے۔ یہی نہیں اگر وہ قید خانہ سے بھاگ نکلنے پر رضامند ہوتا، تو یہ بغیر وقت کے ممکن تھا، اور وہ بقیۃ العمر عداوتی کی حالت میں آرام کے ساتھ بسر کر سکتا تھا، لیکن وہ یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ تھا، کہ وہ کسی سزا کا بھی مستوجب ہے، جب اس کے دوستوں نے بہت ہی اصرار کیا تو اس نے ایک بہت معمولی سی رقم اپنے لئے جرمانہ کے طور پر تجویز کی (اگرچہ وہ اس سے بھی انکار کرتا رہا) مگر اس کے ساتھ ہی اس نے یہ کہہ دیا کہ درحقیقت میں جس سلوک کا مستحق ہوں، وہ یہ ہے کہ حکومت میری ایک محسن ملک و قوم ہونے کی حیثیت سے قدر کرے، اور میرے لئے ایک معقول و وظیفہ مقرر کیا جائے۔ بعد ازاں جب اس نے ضمیر کے خلاف اپنے آپ کو مجرم تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، اور اس کو سزائے موت کا حکم سنایا گیا تو اس وقت اس نے اپنے وطن کے قانون کی پابندی سے جس کا وہ ہمیشہ خیال رکھتا تھا، اور جس پر ہمیشہ مال رہتا تھا، انحراف نہیں کیا، افلاطون نے اس کی زندگی کے آخر مناظر ہم کو کرایٹو فیڈس اور ایپولوجی میں دکھائے ہیں۔ اس میں وہ موت کے سامنے تقدس اور جرات کی ایسی تصویر نظر آتا ہے جس کو بنی نوع انسان کے روحانی خزانوں میں سے تصور کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اوپر جو دو الزام لگائے گئے، جسے بظاہر تو ان میں ایک بھی صحیح نہ تھا، لیکن دونوں میں ایک طرح کا امکان تھا۔ لاد مذہبی کے الزام کی کیا دلائل تھیں، اس کا تو ہمیں صحیح طور پر علم نہیں ہے۔ جس قسم دشمنانہ دہشت گاہی اس سے تو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ عدم پابندی مذہب بھی سقراط کی سیرت کا

کوئی جزو ہو۔ لیکن وہ آزاد خیالی میں مشہور تھا، اور غالباً عوام مختلف قسم کی آزاد خیالیوں میں امتیاز نہ کر سکتے تھے، اس لئے وہ اس کو تباہ کن عقلیت کا الزام دیتے تھے، جس سے اس کو کوئی بہرہ رومی نہ تھی۔ لیکن اگر اس سے قطع نظر بھی کر لی جائے تو جب وہ اپنے مامورین اللہ جو نے اور ا فوق الطبیعی تنبیہات کے ملنے کا ذکر کرتا، تو اس سے یہ بات صاف معلوم ہوتی تھی کہ وہ اپنے ان بنائے وطن کے مذہب سے مطمئن نہیں ہے شاید اس وقت اس میں اور ایسے عقول میں دو تانہ تعلقات ہو نے کی بھی افواہ تھی، جو حکومت مختلف مذہب رکھنے تھے نوجوانوں کے خراب کرنے کے متعلق جو لوگ واقعات سے واقف تھے، ان کے بیان کے مطابق یہ یقین کر سکتے ہیں، کہ سقراط کو لوگوں اور نوجوانوں پر جو اثر حاصل تھا، وہ ان کو حق پرست و ضابطہ بنا دیتا تھا۔ مگر اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بعض لوگ جو نوجوانی میں سقراط کی صحبت میں رہا کرتے تھے، بڑے بوکر اپنی سیاسی زندگی میں بے وفائی اور بددیانتی سے بہت کچھ بدنام ہوئے ہیں۔ اس سے قدرتی طور پر اس امر کا شبہ ہوتا تھا کہ سقراط نوجوانوں کو خراب کرتا ہے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ سقراط کو اپنی حکومت سے اس کے نظائیں کی بنا پر جو بے اطمینانی تھی، اور جن کو وہ یقیناً ظاہر کرتا رہتا تھا، وہ اس کے شاگردوں کے دلوں میں ملک کے مسلمہ قوانین کے خلاف خیالات پیدا کرنے میں بے اثر رہی ہوگی۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ وفادار شہری نہ تھا اس نے اپنی زندگی اور موت دونوں میں وفادار شہری ہونے کا ثبوت دیا ہے۔ مگر یہ بات قابل غور ہے اس کے دو سب سے بڑے ہوا خواہ یعنی افلاطون اور زینانن حکومت ایتھنز کے مخالف ہیں۔ افلاطون تو بہت سی باتوں میں ایتھنز کے نظام حکومت پر اس کے حریف اسپارٹا کے نظام کو ترجیح دیتا تھا اور زینانن نے تو علانیہ ایتھنز کو چھوڑ کر اسپارٹا ہی کی ملازمت اختیار کر لی تھی۔

مشاہیر عالم کی تاریخ میں بہت ہی کم ایسے اشخاص ہیں جن کی ظاہری شکل و شمائل اور عادات سے ہم کو اس قدر واقفیت ہو جس قدر کہ سقراط سے ہے فلسفی جو تاریخ اس وقت ہم لکھ رہے ہیں اگرچہ وہ بہت ہی مختصر ہے مگر اس کے متعلق اگر

اس میں بھی تذکرہ کر دیا جائے تو بجا نہ ہوگا۔ کیونکہ اُس کی شخصیت میں افسلاطون جو صاحب تصنیف فلاسفہ میں سب سے بڑا ہے، زندگی کا میار پاتا ہے۔ اس کی کردہ صورت اور شریف و مقبول روح میں جو تفاوت تھا اس سے اتیختز جیسے شہر کے باشندے، جو اس امر کو خاص طور پر محسوس کرتے ہیں کہ اگر خوبصورت روح خوبصورت قالب کے اندر ہو تو اس سے گفتگو کی لذت ہزار گونہ بڑھ جاتی ہے، خاص طور پر متاثر ہوتے تھے۔ افلاطون کی کتاب موسومہ ”دعوت“ میں ایک مشہور عبارت ہے، جس میں ایسی بائیڈز اپنے استاد کی مورت کو ایک بدنما اور کریہ المنظر بنائیں سائی لینوس سے تشبیہ دیتا ہے جس کو جب توڑا گیا تو اس میں سے دیوتا کی خوبصورت شکل نکل گئی تھی۔ اس مکالمہ سے ہم کو سقراط کی عظیم المثال قوت ضبط و تحمل کا پتہ چلتا ہے۔ اسی قوت کی بدولت وہ فوجی خدمات کے شہید اور سخت ترین ضروریات زندگی کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا تھا۔ دور شراب کے بعد جس میں اس نے کسی سے کم حصہ نہ لیا تھا، اپنے نوش و حواس باقی رکھنا اور متین و سنجیدہ رہنا، حالانکہ ساتھی سب بدعاش ہو چکے ہوں، یا دوران جنگ میں کل باحول کے خیال کو چھوڑ کر، موسم سرا میں پورے ایک رات دن مراقبہ میں رہنا کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ اور لوگوں کی کمزوریوں سے اپنے آپ کو بالاتر رکھنے کی اس عظیم المثال قابلیت کے ساتھ سقراط میں ایک ایسی مجلسی دلکشی، یالیزگی مذاق، اور ناقدانہ فراست جمع تھی، جس سے اس کو بے حس راہب یا غیر عملی، کہہ کر نظر انداز کر دینا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اہل عظیم الشان شخصیت جو حکومت و دولت میں تینوں چیزوں سے معزّی تھے، دنیا کے سامنے فلسفہ کو اپنی اصل وجاہت میں پیش کرتی ہے اور ہونے والا فلسفی خواہ تو وہ حقیقت اشیا معلوم کرنے کے خیال سے فلسفہ کی طرف مائل ہوتا ہو یا حیات فانی کے تغیرات و حوادث سے بے نیاز ہونے کے لئے اس کی طرف جھکا ہو، پھر صورت وہ اتیختز کے اس بڑے انسان کو ان دونوں معیاروں کا مجسمہ پاتا تھا۔

اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ سقراط نے افلاطون کو اس قدر شک سے کیونکر



نکالا، جس میں وہ ہر قلیطوس کے اس نظریہ کے تسلیم کر لینے سے جا بڑا تھا، کی ہر وقت کل  
اشیا متغیر رہتی ہیں۔ یہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ سقراط کے زمانہ میں ایک عقلی تحریک  
راج تھی، اور وہ ایتھنز میں اس کا سرگروہ خیال کیا جاتا تھا اس تحریک کے سرغنہ  
ایسے لوگ تھے جن کو ہم مجموعی حیثیت سے سوفسطایہ کہتے ہیں۔ لفظ سوفسطائی کے  
معنی اب ایک بدویانت موقوفی کے ہیں۔ لیکن دراصل اس کے معنی ایک عالم و حکم  
کے علاوہ نہ تھے۔ اپنے معاصرین کے نزدیک سقراط خود ایک سوفسطائی تھا۔  
اور ارسطافانیس اس کو ایک حیار سوفسطائی ہی کی حیثیت سے دنیا کے سامنے  
پیش کرتا ہے۔ لیکن سقراط اس لقب کا مدعی نہ تھا، وہ دعوائے عقل و حکمت نہ کرتا  
تھا، اس کو صرف اس کے محبوب رکھنے کا دعویٰ تھا۔ ایک بار جب اس کے  
کسی پر جوش نیا کرنے ہاتھ ڈالنے کی سند پر اسے یہ بتایا کہ وہ اپنے زمانہ میں سب  
سے زیادہ عقلمند شخص ہے تو وہ فی الحقیقت کچھ کھرا سا گیا۔ جب وہ مدعیساں  
عقل و حکمت سے جرح کرتا تھا، تو ایک مذہبی فرض سمجھ کر کرتا تھا تاکہ اپنے آپ کو  
خدا کے معنی کے متعلق مطمئن کر سکے۔ اس جرح کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ یہ مدعی خود اس سے  
زیادہ واقف نہ نکلتے تھے اور اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا تھا کہ میں اور لوگوں سے  
اس معنی کر کے زیادہ عقلمند نہیں ہوں، کہ میں ان سے کچھ زیادہ جانتا ہوں، بلکہ  
حسب قول ہاتھ اس معنی کر کے زیادہ عقلمند ہوں کہ وہ اپنی لاعلمی کا علم نہیں  
رکھتے، اور میں اپنی لاعلمی سے واقف ہوں علاوہ بریں اس کا یہ خیال تھا، کہ اگر  
کسی شخص کو خدا نے عقل و حکمت دی ہو تو اس کو دنیاوی منافع کا ذریعہ بنانا  
جائز نہیں۔ اس کے معاصرین نے چونکہ اس کو پیشہ بنا رکھا تھا، اس لئے وہ کمال  
پر شہرت کو ترجیح دیتے تھے۔ اور چونکہ ان کی پہلک کی تعریف دسین پر سب اوقات  
ہوتی تھی اس لئے ان کو جو کچھ پہلک پسند کرے وہی کہنا پڑتا تھا۔ خود پہلک  
ان معنی میں ایک بڑی سوفسطائی ہے اور غالباً فلاطون نے سوفسطائی کے یہ  
معنی خود سقراط ہی سے سیکھے تھے جو آج تک چلے آتے ہیں، یعنی ایسا شخص جو  
علم کے بجائے حریصانہ نمائش کو دوست رکھتا ہو، علم کی محبت انسان کو صحیح معنی میں  
آزاد تو کر دیتی ہے لیکن دولت مند نہیں کرتی۔ وہ خود اپنی تعلیم کی کوئی اجرت نہ لیتا

تھا، اور اس نے آخر تک اپنی عمر فلاسفی میں گزاری۔  
 اس لئے گودینا تو سقراط کو ایک بڑا سونسطائی سمجھتی تھی لیکن اس کے  
 شاگرد اس کو، ان لوگوں کا جو صحیح معنی میں سونسطائی کہلاتے تھے ایک بہت بڑا  
 حریف خیال کرتی تھی۔ یہ لوگ اکثر تعلقات قطع کر کے جاہر جا پھرتے تھے اور  
 ایسے شاگرد جمع کرتے تھے جو ان سے منطق جدیدیات وغیرہ اس امیدیں کھینچ سکتے  
 تھے کہ اپنی حکومتوں کے کامیاب عہدہ دار بن سکیں۔ (لیکن سقراط نے فوجی خدمت  
 کے علاوہ اور کسی غرض کے لئے انٹینسز کو نہیں چھوڑا) لوگ اس خیال کے رواج  
 کو انھیں حضرات کا نتیجہ سمجھتے تھے کہ امتیاز خیر و شر فطری نہیں بلکہ رواجی امر ہے۔  
 اس لئے جو بات ایک جگہ خیر ہوتی ہے، دوسری جگہ شر ہوتی۔ اور جو امر ایک  
 مجموعہ حالات میں شر ہوتا ہے، دوسرے میں خیر ہو جاتا ہے۔ اب جیسا کہ قدیم  
 وضع کے سادہ لوگ بتاتے تھے اس طرح کہ دارنیک کی چند رسمی اصولوں  
 کی پابندی سے تعمیر کو نامشکل ہے، کیونکہ ایسے مستثنیات ضرور نکلتے ہیں، جن  
 میں ان اصولوں کی پابندی خیر نہ کہلاتی جاسکتی۔ رسم و رواج کے متعلق یہ تکلیف  
 اور پریشاں کن نکتہ مبینی ہمیشہ کے لئے اس طرح سے تونہ رک سکتی کہ ان مستثنائی  
 حالتوں پر غور کرنے ہی سے انکار کر دیا۔ سقراط کی تعلیم کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی، کہ  
 وہ مزید بحث و مباحثہ اور غور و فکر سے اس گزند کو دور کر دینے کی کوشش کیا  
 کرتا تھا، جو غور و فکر اور بحث و مباحثہ سے سادہ عقیدہ اور اخلاقی اصولوں کو  
 پہنچتی تھی یہ بات اس حالت میں خیر سخن اور قرین عدالت ہے۔ وہ اس  
 حالت میں ہے۔ فلاں ان حالات میں سخن و خیر ہے۔ لیکن اگر ان دعووں کے  
 کوئی معنی ہو سکتے ہیں تو خیر سخن اور قرین عدالت کے یہ حالت میں ایک ہی  
 معنی ہونے ضروری ہیں۔ مثلاً اگر کسی خاص موقع پر ہم کسی شخص کی دیانت کی  
 تعریف کریں گے اس کے ساتھ ہی ہم اس امر کو آسانی کے ساتھ تسلیم کر لیں  
 گے کہ ممکن ہے ہم کو اس کی اغراض کے سمجھنے میں دھوکہ ہوا ہو، اور اگر ہم ان  
 اغراض کا پورے طور پر غور ہوتا تو ہم کو اس کے عمل میں کوئی قابل تعریف بات نظر  
 نہ آئی۔ اس کے بجائے ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ میرے خیال میں وہ شخص متدین ہے،

گو ممکن ہے میری یہ رائے غلط ہو۔ لیکن اگر ہم سے یہ کہا جائے کہ تم جانتے ہی نہیں کہ دیانت ہے کیا چیز؟ تو غالباً تمہیں یہ برا معلوم ہوگا۔ اگر ہم کو یہ معلوم نہ ہوتا کہ دیانت کیا چیز ہے تو ہم اس کو کیونکر پہچانتے، یا غلطی ہی سے یہ کیونکر خیال کر سکتے کہ ہم اس کو پہچانتے ہیں۔ اس لئے بڑا کام یہ ہے کہ خیریت حسن، قرین عدل وغیرہ ایسے محمولات ہیں ان کے مطلب کو صاف کر کے ہر ایک کی تعریف کی جائے اور ہر ایک کا مفہوم متعین ہو۔

”عدالت شجاعت وغیرہ کے مستقل اعیان ہیں اور تعریفات کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان اعیان کو ظاہر کریں“ سقراط کے اس دعویٰ نے افلاطون کے وہ شکوک دور کئے، جو اس کے دل میں بہر قلیطوس کی تعلیم سے امکان علم کے متعلق پیدا ہو گئے تھے۔ کیونکہ یہ اعیان جو اس جسمانی کے معروضات نہیں ہیں۔ جو اس جسمانی کے ذریعہ سے کسی خاص نوع پر مجھے کسی خاص شخص یا شے کا اور اک ہو سکتا ہے، اس اور اک میں مجھے یہ خیال ہوتا ہے کہ میں نے اس میں کو پہچانا جس سے کہ میں واقف ہوں لیکن خود یہ میں معروض جو اس میں نہیں بلکہ معروض قائم ہے۔ حسی اشیا کا عالم ہر دم متغیر رہتا ہے اشیا کبھی گرم ہوتی ہیں کبھی سرد ہوتی ہیں کبھی چھوٹی ہوتی ہیں کبھی بڑی ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے وہ کبھی مستقل طور پر صحیح نہیں ہوتا۔ لیکن اس عالم کے ساتھ ساتھ صورت ابدی یا اعیان کا عالم ہے، جن کے متعلق ہم کو صحیح معنی میں علم ہو سکتا ہے جن اشیا کا ہم کو جو اس کے ذریعہ سے واقف ہوتا ہے ان کے متعلق ہم صرف آراء قائم کر سکتے ہیں، اور یہ علم ان آراء میں مفروض ہوتا ہے۔ کیونکہ جب تک میں زید سے واقف ہوں اس وقت تک مجھے عمر و پر زید کے ہونے کا شبہ نہیں ہو سکتا اور جب تک میں اس امر سے واقف ہوں کہ دیانت کیا شے ہے اس وقت تک میں اس امر کا اندازہ نہیں کر سکتا اگرچہ وہ غلط ہی کیوں نہ ہو کہ کون شخص متدین ہو سکتا ہے یا کون نفل دیانت دارانہ ہے (ہمیں بتایا جاتا ہے کہ) سقراط نے اس موضوع پر اپنے خیالات کو صرف اخلاق تک محدود رکھا ہے۔ یعنی ان قابل تعین اعیان تک جن کا ذکر کیا جا چکا ہے، اور اپنے افعال کو جن کے مطابق کرنا ہر شخص کے لئے ضروری ہے۔ اور نیز عملی اعتبار

سے ہی ضروری ہے کہ شہر نفس ان سے واقف ہو۔ ہر مال افلاطون نے سلسلہ فکر کو آگے بڑھایا اور وہ ایسا آسانی کے ساتھ کر سکتا تھا۔ کیونکہ یہ جاننے کے لئے خانِ فعل قرینِ عدالت ہے۔ ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ عدالت کیا شے ہے جس طرح کہ یہ خیال کرنے کے لئے نقطہ اب سیدھا ہے یا خطوط اب وجہ دساوی ہیں یہ جاننا ضروری ہے کہ سیدھا پن اور مساوات کیا شے ہے۔ یہاں بھی ایک عین ثابت ہے جس کا حواس کے ذریعہ سے نہیں بلکہ عقل و فہم کے ذریعہ سے وقوف ہوتا ہے اور جب اس کا تذکرہ کرتے ہیں تو یہ دورانِ تذکرہ میں بدل بھی نہیں جاتی۔ سقراط اس کوشش میں تھا کہ ہمارے اخلاقی احکام و آراء کے لئے کوئی ایسی مستقل شے مل جائے جو روانہ و حالات کے تابع نہ ہو۔ اس کوشش میں اس نے ان اعیان کا انکشاف کیا جو بعد از ان افلاطون کے فلسفہ کا اصل اصول بنیں اور جن کو وہ شے یا تصورات کہتا ہے۔

لفظ تصور سے ہم واقف ہیں لیکن موجودہ زبان میں اس کے اور معنی ہیں افلاطون اس کو اور معنی میں استعمال کرتا تھا ہم تو اس کے یہ معنی سمجھتے ہیں کہ کوئی شے ذہن میں ہے جس کے مطابق خارجی عالم میں ممکن ہے کوئی حقیقت ہو یا نہ ہو۔ اس کے نزدیک اس کے معنی مثال کے ہیں یعنی کسی شے کی محض خارجی شکل نہیں بلکہ اس کی اصلی ہیئت یا نوعیت۔ اگر یہ حسانی یا مادی شے بھی ہو تو بھی حواس سے اس کی نوعیت اصلی دریافت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ان کا تعلق صرف ظاہر شکل و صورت سے ہے لہذا مثال یا تصور معروض حواس نہیں بلکہ معروضِ فہم ہے باریں ہمہ ہم کو اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ اس سے خیال یا وہم مراد نہیں ہے یعنی یہ کوئی ایسی شے نہیں جس کا صرف ذہن ہی میں وجود ہو۔ بلکہ یہ ایسی شے ہوتی ہے جس کا خیال و وہم ہوتا ہے لیکن جس کا وجود کسی مال میں بھی ہمارے خیال کرنے پر مبنی نہیں ہوتا اس کے سمجھنے کے لئے بہتر ہوگا کہ ہم اس پر غور کریں کہ آج کل سائنس دان عموماً قوانین قدرت کو (جن کا دریافت کرنا اسی کا فرض ہے) اس نظر سے دیکھتا ہے؛ وہ ان کو ذی ہماشیائی نظر سے نہیں دیکھتا کیونکہ ذی ہماشیائی کا اس کو اپنے حواس سے اور الگ ہو سکتا ہے۔ وہ ان کو ایسی چیزوں کی نظر سے دیکھتا ہے جن کا وجود اس کے یا کسی

شخص کے ان سے واقف ہونے پر مبنی ہو۔ اس کی سائنس کا فرض یہ ہے کہ ان کی تحقیق کرے اور بتا دے کہ یہ کیا ہیں اگر اس کے حواس کی شہادت کسی تحقیق قانون کے خلاف ہو تو اس کو زیادہ تر اس کا شبہ ہو گا کہ میرے حواس کو دھوکہ ہوا ہے اور قانون غلط نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کہنا تو صحیح نہ ہو گا کہ افلاطون جو کچھ تصورات سے مراد لیتا ہے وہ بالکل وہی ہے جو دور حاضر کا سائنس دان تو انہیں فطرت سے لیتا ہے۔ لیکن جس نظر سے ہم تو انہیں فطرت کو دیکھتے ہیں اگر اسی نظر سے ہم افلاطون کے تصورات کو بھی دیکھیں تو شاید ان کے معنی سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ افلاطون کے تصورات وہ مستقل صورتیں ہیں جن پر کائنات کی حقیقت باطنی مشتمل ہوتی ہے۔ اور صرف یہی حقیقی علم کے معروضات ہو سکتی ہیں ان کا حواس سے اور اک نہیں ہو سکتا۔ ان کا صرف ہم سے وقوف ہو سکتا ہے۔ لیکن جس طرح ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ جن اشیاء کا ہم کو اور اک ہو تا ہے وہ ہمارے اس اور اک سے علیحدہ اپنا ایک مستقل وجود رکھتی ہیں اسی طرح افلاطون کے تصورات ذہنی فضیلت کے اپنے نتائج نہیں ہیں جس کے ذریعہ سے ہم کو ان کا وقوف ہوتا ہو، بلکہ یہ اس کے معروضات ہیں۔

لیکن کے متعلق مشہور ہے کہ وہ شخص کی ضمیر سے اپنی مثل ردشن کیا کرتا تھا۔ یہ مثل افلاطون پر بھی پوری طرح سے صادق آتی ہے، کیونکہ اس کی طبع رسا کے لئے ہم فیلیطوس اور سقراط کے علاوہ اور بھی بہت سے متقدمین کی تعلیم محرک اور اشارہ کا باعث ہوئی ہے چنانچہ اس نے متبعین فیثاغورث سے بہت کچھ حاصل کیا اس کے زناد سقراط کی ان میں بعض سے دوستی تھی۔ اس فرقہ کے لوگ فیثاغورث کے نام سے منسوب تھے۔ خود فیثاغورث چھٹی صدی قبل مسیح میں سیانکس میں پیدا ہوا تھا، جو ایشیائے کوچک کے ساحل کے قریب ایک جزیرہ ہے۔ اس جزیرہ میں قدیم ترین فلاسفہ یونان تعلیم دیتے تھے لیکن فیثاغورث نے اپنی زندگی کا آخری حصہ جنوبی اٹلی میں گزارا ہے، جو یونان کی ایک نوآبادی تھی اور اسی وجہ سے اس کو یونان کا سمجھتے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فیثاغورث نے اپنی کوئی تحریر نہیں چھوڑی ہے لیکن

وہ ایک مذہبی سوسائٹی کا بانی تھا جس کو اس ملک کے ایک شہر میں جس کا نام  
 "کراٹونا" تھا، کچھ عرصہ کے لئے جمہوریت پر کامل اقتدار حاصل ہو گیا تھا۔ مطلق فرقہ کے  
 فلاسفہ نے اپنے فلسفہ کو بلا کسی وقت کے مروجہ مذہب کے مطابق کر لیا تھا۔ اگرچہ  
 وہ دیوتاؤں کا ذکر کرتے تھے، لیکن اس سے ان کی یہ مراد نہ تھی کہ ذی روح اشیا  
 کی پرستش کی جائے بلکہ مادی فطرت کے نظام کے بڑے اعلیٰ عناصر کی پرستش  
 مراد تھی۔ لیکن فیتا غورث ایسے مذہبی اجتماع کا سرگروہ تھا جس نے اگرچہ ایک جانب  
 تو وحشی زمانہ کے یہودہ اور لاطین عقاید و اعمال کو از سر نو اہست بخشدی تھی،  
 لیکن دوسری طرف اپنی مدم حدوث روح اور تناسخ ارواح کی تعلیم سے انفرادی  
 وقعت اور ذمہ داری کی حس کو بھی بہت کچھ بڑھا دیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی وہ مطلق  
 فرقہ کی طرح ارباب سائنس میں سے تھا، اور ریاضیات میں علم ہندسہ اور موسیقی  
 میں سرگرم کا محقق و موجد مانا جاتا ہے۔ افلاطون کے زمانہ میں بھی دونوں طرح کے  
 فیتا غورثی تھے، یعنی وہ لوگ بھی تھے جو ریاضیات اور موسیقی میں اس کے متعلقہ تھے  
 اور وہ بھی جو انجام ارواح کے متعلق اس کے پیرو تھے، نو خالذہ طریقہ کا تعلق ان  
 توہمات و خیالات سے ہے جو بعض اُن کتابوں میں تھے جو آرفی یوس نوکمینی کے  
 نام سے مشہور تھیں، اور جس کے متعلق یہ روایت مشہور ہے کہ اس کو عالم ارواح کا  
 حامل علم تھا۔

ریاضی اور مذہبی دونوں قسم کی فیتا غورثیت نے افلاطون پر بیدار کیا۔ وہ خود  
 ریاضیات کا بہت بڑا ماہر تھا، اور اس کے متعلق یہ مشہور ہے کہ اس نے اپنے دروازہ پر  
 اعلان لگا رکھا تھا کہ جو شخص علم ہندسہ سے واقف نہ ہو اس کو میرے ہاں آنکی اجازت  
 نہیں ہے تصوفات یا اعیان مشغلہ جو نہ تو پسند ہوتی ہیں نہ فہم ہوتی ہیں اور نہ ہی عین پر  
 ضرور زمان کا کوئی اثر ہوتا ہے ان کے متعلق اس نے جو کچھ بیان کیا ہے بہت سے  
 امور ہیں یہ فیتا غورثیوں کے اس نظریہ سے ماخوذ ہے کہ اصل حقیقت اگر تلاش کرتی ہو تو  
 وہ اعداد میں ملے گی۔ غالباً اس نظریہ کا سب سے پہلا باعث فیتا غورث کی تحقیق ہوئی  
 تھی کہ موسیقی کی مثال میں موسیقی کے تناسبوں پر مبنی ہوتی ہے۔ اور یہی علم کی ترقی  
 سے جو صحیح پائیش کے حلقہ کو وسیع اور عینی مظاہر کی روز افزوں تعداد کو ریاضی کے

فلاطون میں ظاہر کرتی باقی تھی متواتر اس کی توثیق ہوتی تھی۔ وہ ایمان مستقلہ جن کو افلاطون تصورات کہتا ہے ان میں اشکال و اعداد کے علاوہ جن سے مشتمل ریاضیات بحث کرتا ہے اور بھی بہت سے ایمان ہونی چاہئیں۔ بایں ہمہ ہم جانے آئیں کہ خود افلاطون اور اس سے بھی زیادہ اس کے شاگردوں کی پہلی نسل، فینا غورثیوں کی طرح جب ہو سکتا تھا تو ریاضی کی زبان میں گفتگو کرتے تھے۔

جورشتہ افلاطون کے نظریہ تصورات کو فینا غورث کے نظریہ اعداد سے ہے وہی اس کے نظریہ روح کو فینا غورث کے تقابلے روح اور تنازع روح کے نظریوں سے ہے۔ افلاطون کے نزدیک روح تصورات کی ابدی اور غیر تغیر دنیا اور اس عالم کے مابین جس میں موت حیات اور حیات موت کا دور رہتا ہے، ایک واسطہ ہے جس کو روح اپنی عقل کی بنا پر سمجھتی اور دیکھتی ہے۔ حرکت اور تغیر جو اس دنیا کی خصوصیات ہیں ان کی زندہ روح علت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہی ایک ایسی شے ہے جس کے متعلق ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ یہ خود بخود حرکت کر سکتی اور دوسری اشیاء میں حرکت پیدا کر سکتی ہے۔ اجسام صرف اس وقت حرکت کر سکتے ہیں جب ان کو یا تو دوسرے اجسام و ٹھیکیلے ہیں یا جب ان کے اندر کوئی روح یا اصول حیات ہوتا ہے جو ان کو متحرک کر دیتا ہے افلاطون اس کے سوا اور کوئی تصور نہ کر سکتا تھا کہ روح ان تصورات کی ابدیت میں ضرور شریک ہے جن کو بحیثیت عقل یا ذہن ہونے کے سمجھنا اس کی اصل فطرت اور فرض منطقی ہے۔ اگرچہ افراد موت و حیات کے دور میں برابر پیدا ہوتے اور مرتے رہتے ہیں مگر خود یہ دور اور روح جو اس کی ابدی حرکت کی محرک ہوتی ہے اس کی کوئی ابتدا اور انتہا نہیں لیکن یہ غیر فانی یا ابدی دنیا کی مجموعی روح ہے۔ یہ تمہاری یا میری انفرادی روح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ موت و حیات کے دور سے متعلق ہیں ان میں ابدی تصورات کے ساتھ ہمہ قسم کے تخیلات و خواہشات بھی ہوتی ہیں جن کی ابتدا ایسے فانی اجسام سے ہوتی ہے جو ہماری روحوں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ افلاطون کا روح کی اصلیت اور حشر کے متعلق کیسا خیال تھا۔ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے مجھے یہ یاد دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کے نزدیک فلسفہ غیر تغیر اور ابدی ایمان کے سمجھنے کا نام ہے اور جن

سائل کے حل کا اس سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے، وہ صرف ان ابدی اعیان ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ کیسی ایسی شے کے ماضی مستقبل کے متعلق نہیں ہو سکتے جو مروجہ زمان سے متاثر ہو سکتی ہو۔ اس میں شک نہیں کہ آخری قسم کے سوالات کا بھی ایک صحیح اور حقیقی جواب ہو سکتا ہے۔ لیکن فلسفہ ان کے متعلق صرف اس قدر کہہ سکتا ہے کہ ابدی اور غیر متغیر اعیان کے خلاف کوئی شے نہ تو ماضی میں صحیح ہو سکتی ہے اور نہ مستقبل میں۔ لہذا جن حالتوں میں ہم کو کوئی ایسا مورخ یا مخبر نہ مل سکتا ہو جو ہم کو یہ بتا سکے کہ کیا تھا؟ یا کیا ہونے والا ہے؟ ہم اپنے دل کو کوئی افسانہ یا کہانی بنا کر تسفی دے سکتے ہیں، جس کے لئے صرف اس قدر ضروری ہے کہ جو کچھ ہم کو ابدی اور غیر متغیر اعیان کے متعلق علم ہے، اس سے اس کی تصفیض نہ ہوتی ہو، غلطیوں کے امکانات میں اس قسم کے متعدد افسانے ہیں، جن میں اس قسم کے سوالات کے جواب کی طرف اشارہ ہے جیسے تخلیق عالم محل اجتماع (سوسائٹی) حشر روح انسانی ان آخری مسائل کے متعلق غلطیوں نے ان روایات کو لکھا ہے جو آرتھی یوس کے نام سے منسوب کی جاتی ہیں، اور اسی قسم کے فیتا غورث اور اس کے متبعین کے نظریے نقل کئے ہیں۔ مگر بہر حال اس میں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ غلطیوں کا غالب گمان یہ تھا کہ روح انسانی کبھی فنا نہیں ہوتی۔ لیکن یہ اس کا گمان ہی تھا کیونکہ اس کے نزدیک یہ سائل عالم تغیر سے متعلق ہیں، جس کا علم فلسفہ نہیں ہو سکتا جب کوئی حقیقت انسان کے سامنے آتی ہے تو وہ اس کو بچان لیتا ہے مثلاً میں کسی ریاضی کے سوال کا حل دیکھ کر یہ کہتا ہوں کہ ہاں! یہ صحیح ہے اس شناخت کی کیا وجہ ہے؟ اس کے نزدیک اس واقعہ کی بہترین توجہ یہ فرض کر لینے سے ہو سکتی ہے کہ انسان کو دراصل وہ شے یاد آ جاتی ہے جس کو وہ سابقہ جنم میں جانتا تھا، لیکن بعد میں وہ بات فراموش ہو گئی تھی۔ اس کو گمان تھا کہ روح متعدد جنم لیتی ہے۔ ہر نئے جنم پر جو اس کی حالت ہوتی ہے، اس کا تین اس اخلاقی سیرت سے ہوتا ہے، جو اس نے سابقہ زندگی میں پیدا کی تھی۔ اسی قسم کا عقیدہ بدھ مذہب کا اصل اصول ہے۔ لیکن بدھ مذہب اپنے متبعین کو بار بار اس دنیا میں آنے کی زحمت سے نجات کی امید بھی دلاتا ہے۔ متعدد زندگیوں کی نیکیاں جب مجموعی طور



پر کافی ہو جاتی ہیں تو پھر اس جہاں میں آنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی افلاطون  
 مدد کی طرح زندگی کو زحمت محض ہی نہیں جانتا اس لئے اس نے اس موت و حیات  
 کے دور سے بچنے کا کوئی طریقہ ایجاد نہیں کیا لیکن اس بات کا وہ تئہ دل سے قائل ہے  
 کہ اشیاء کی ابدی نوعیت اس امر کی مقتضی ہے کہ ہر روح کی قسمت کا فیصلہ اس کے  
 اعمال و افعال کے لحاظ سے ہونا چاہئے۔ وہ اس تعلیم کے بچہ خلاف ہے کہ دیوتاؤں  
 کو روپیہ صرف کر کے اور قربانیاں کر کے رشوت دیجا سکتی ہے اور اس طرح سے  
 گناہ گار اپنے اعمال کی پاداش سے بچ سکتے ہیں جب وہ ایک اصطباغ  
 کے متعلق آرنی یوس کی نظموں کی وہ عبارت استعمال کرتا ہے جن میں آئندہ  
 ایک بہتر زندگی کا وعدہ ہے تو وہ اس بات کو اچھی طرح سے واضح کر دیتا ہے کہ  
 اس سے حال و تماشائی کی حیثیت سے ظاہری اعیاد و رسوم میں داخلہ مراد نہیں  
 ہے بلکہ ایک سچے فلسفی کی زندگی میں داخلہ ہوتا ہے جس میں خیر کی ابدی نوعیت  
 سمجھ میں آ جاتی ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے مطابق کیونکر زندگی  
 گزارتے ہیں۔

فیثاغورثی فرقہ کے علاوہ افلاطون ایک اور گروہ فلاسفہ کا بھی مہربان  
 محنت ہے۔ یہ گروہ بھی یونانی دنیا کے اسی حصہ سے اٹھا ہے جہاں فیثاغورث  
 اور اس کے متبعین پیدا ہوئے۔ تحفے اس کو فرقہ ایلیا کہتے ہیں۔ ایلیا جنوبی اطالیہ کا  
 ایک شہر تھا اور اس فرقہ کا بانی پرمینڈیز اسی شہر کا رہنے والا تھا افلاطون اس کو  
 اپنے ایک مکالمہ میں جو اسی کے نام سے مہم ہے ایسے زانیہ میں پیٹھنر کی سیر کے لئے  
 آتا ہوا دکھاتا ہے جب سقراط بہت ہی کم سن تھا، یعنی تقریباً پانچویں صدی قبل  
 مسیح کے وسط میں اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے پرمینڈیز پریطوس سے بالکل مختلف  
 راستہ اختیار کرتا ہے۔ حرکت و تغیر جو پریطوس کو ہر جگہ نظر آتا ہے، اس کو کسی جگہ  
 نظر نہیں آتا وہ کہتا جہاں کہیں ہم حرکت و تغیر کو محسوس کرتے ہیں فی الواقع ہم کو  
 دھوکا ہوتا ہے کیونکہ جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ حرکت کرنے سے کیا مراد  
 ہے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ جتنے حرکت کرے گی اس کی حرکت مکان خالی ہی  
 میں ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کسی اور شعبے کو خارج کر کے بھی حرکت کر سکتی ہو۔

لیکن اگر مکان خالی کا وجود ہی نہ ہو تو پھر کسی قسم کی حرکت ہو ہی نہیں سکتی غالباً پرمینڈیز کے ذہن میں یہ خیال گزرا ہے کہ جہاں کچھ نہ ہو، وہاں مکان خالی کے وجود کا دعویٰ کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ کچھ نہیں کچھ ہے۔ لیکن اس بات کا وہ تصور نہیں کر سکتا۔ اور اس کو اس امر کا یقین ہے کہ کوئی ناقابل تصور شے حقیقی نہیں ہو سکتی بلاشبہ اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ کسی شے کو قابل فہم بتاتے وقت ہم صرف اسی امر کی تحقیق کرتے ہیں کہ یہ دراصل کیا ہے۔ اس لئے اس کو یہ کہتے ہیں ذرا بھی باک نہ تھا کہ ہر قسم کے حرکت و تغیر محض نظر و حواس کا فریب ہے اور درحقیقت جو شے موجود ہے لازمی طور پر ایک غیر متغیر و غیر متحرک شے ہوگی، جو ہر جگہ اور ہر جہت میں یکساں رہتی ہے، اور جس کی وحدت اتم میں اجزائے انک کا امتیاز نہیں ہے بلاشبہ ہمارے حواس اس سے بالکل مختلف عالم ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں لیکن محض جاننا ہے کہ حواس ہمیں اکثر دھوکہ دیتے ہیں، اس لئے ان پر وثوق نہ ہونا چاہئے، ہم کو ان کے علم کی اپنی عقل کے ذریعہ سے تصحیح کرنی چاہئے جس کے نزدیک عالم تغیر کوئی شے نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ افلاطون کو جو نظریہ تحول سے پہلے ہی مطمئن نہ تھا پرمینڈیز کے ساتھ کیا کچھ ہمدردی نہ ہوئی ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ خود اس کے نظریہ میں ایک تصور یا عین ثابت بہت سی ایسی محسوس اشیا کے لئے ہوتی ہے جن میں اور خصوصیات کے ساتھ جو بعض اوقات باہم متضاد و مخالف بھی ہوتی ہیں، اس کا وجود ضرور ہوتا ہے یہی پرمینڈیز کی حقیقت واحد کو اس پر فریب عالم کے ساتھ تعلق ہے جس میں ہم کو بہت سی متغیر و متحرک اشیا نظر آتی ہیں اور جس کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے اور اک ہوتا ہے لیکن افلاطون کے یہاں ذات ابدی ایک نہیں بلکہ متعدد ہیں۔ اسی لئے عالم حقیقی و عقلی اور عالم حواس میں گونا گونی اور اختلاف پایا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں افلاطون کے یہاں عالم حواس محض دھوکہ ہی نہیں ہے، بلکہ یہ وجود و عدم کے بین مین ہے یہ درحقیقت ہمارے سامنے ہے، لیکن کچھ ایسا نظر آتا ہے۔ جیسا کہ فی الحقیقت نہیں ہے پرمینڈیز اس کو عدم محض سمجھتا ہے یعنی ایسی شے جس میں کسی قسم کی بھی حقیقت نہیں ہے۔

پر سینڈیز کا حرکت جیسی ظاہر ہونے سے انکار کرنا بلاشبہ اس کے معاصرین کو ایک  
منا معلوم ہوتا ہوگا۔ اس کے ایک شاگرد نے جس کا نام زینو تھا، اپنے استاد کے سامنے کو  
ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ کہتا ہے کہ جب ہم حرکت جیسی ظاہر ہونے کے سمجھنے کی  
کوشش کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کا اثبات بھی اسی قدر سنا نظر آتا ہے  
جتنا کہ پر سینڈیز کا اس کے وجود سے انکار کرنا۔ مثلاً اگر تیز رفتار خرگوش اور کچھوے میں  
دوڑ ہو تو آدمی انظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت جلد کچھوے سے آگے نکل جائے گا۔  
لیکن ذرا غور سے دیکھو۔ فرض کرو کہ خرگوش کچھوے سے دس گنا تیز چلتا ہے۔ اور  
کچھوے کو سو گز آگے رکھا جاتا ہے۔ تو جب خرگوش سو گز طے کرے گا کچھوے اس سے  
دس گز آگے ہوگا، اور جب خرگوش دس گز طے کرے گا کچھوے اس سے ایک گز آگے  
ہوگا، اور جب خرگوش ایک گز طے کرے تو کچھوے اس سے ایک گز آگے ہوگا، اور یہ سلسلہ  
اسی طرح سے چلا جائے گا۔ زینو کا ایک اور معما ہے اور یہ متحرک تیر سے متعلق ہے۔  
حرکت کے ہر لمحہ میں یہ کسی نہ کسی مقام پر ساکن ہوگا۔ سینٹوگراف فلم کے ذریعہ سے اس  
کی یہ تمام حالتیں دکھائی جاسکتی ہیں۔ یہ اپنے تدریجی مقامات سے دوسرے مقامات  
کی طرف کب حرکت کرتا ہے؟ اس قسم کے معنے بہت ہی مفید ثابت ہوئے ہیں کیونکہ  
ان سے یہ ثابت کرنے میں مدد ملی ہے کہ امتداد مکان و زمان کو مسلسل مقادیر سمجھنا  
چاہئے۔ یعنی یہ اس طرح سے نقاط و لمحات پر مشتمل نہیں ہوتے جس طرح سے کہ ایک عدد  
اکائیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

معمولی تصورات کے متعلق اس قسم کی بحث کرنے سے ان کی مشکلات ظاہر ہوتی  
ہے اور انسان کو معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ جس شخص سے بحث کرتا ہو اس کے نظریہ کو تسلیم کر لے تو  
کیا نتیجہ نکلے گا۔ اس قسم کے مباحثہ کو مجادلہ کہتے ہیں اور زینو اس کو بوجہ خیال کیسا جاتا  
ہے۔ سقراط فن مجادلہ کا ماہر تھا، اور فلاطون اس کا اس قدر قائل تھا کہ وہ اس  
کو جزئی واقعات ہی کا نہیں بلکہ ہر نظریہ کی تہہ تک پہنچنے کا صحیح اور حقیقی طریقہ سمجھتا  
تھا۔ یہاں شک کہ وہ بعض اوقات لفظ مجادلہ کو علم حقیقت کے معنی میں استعمال کرتا  
ہے جس کو ہم فلسفہ کہتے ہیں وہ اپنے مکالمات میں جن نظریات سے آغاز بحث  
کرتا ہے ان کو مثلاً ایسے اشخاص کی زبان سے ادا کرتا ہے جو قدرۃ ان کے مدعی

ہو سکتے ہیں۔ ابتدائی مکالمات و ملت شجاعت تقویٰ وغیرہ کے مفہوم کے متعلق سقراط کے استدلال سے شروع ہوتے ہیں۔ بعد کے مکالمات میں وہ وحدت معنیت فرق وغیرہ کے تعلقات سے بحث کرتا ہے۔ یہاں وہ اس امر کو سمجھاتا ہے کہ ایسے مسائل پر فلاسفہ ایلیا پہلے بحث کر چکے ہیں اس لئے ان مکالمات میں صدر مکمل سقراط ہی نہیں رہتا بلکہ پر صیغہ نریا ایلیا کا کوئی گمنام فلسفی بھی بحث میں اسی قدر اہم حصہ لیتا ہے۔

افلاطون کے ایک مقدم کا ذکر باقی ہے۔ یہ انیکساغورس ہے جو پانچویں صدی قبل مسیح کے ابتدائی نصف حصہ میں گزرا ہے۔ وہ فطری فلاسفہ کی طرح ایشیائے کوچک کا باشندہ تھا۔ لیکن کچھ عرصہ تک ایتھنز میں رہ چکے تھے۔ دوست اور پیشہ کی حیثیت سے رہا تھا اس کو بھی آخر میں یہ شہر چھوڑنا پڑا تھا، کیونکہ سورج اور چاند کے متعلق اس کے نظریات بہت آزادانہ ہو گئے تھے اور ان کو دیوتا نہیں بلکہ اسی مادہ کا بنا ہوا سمجھتا تھا جس کی زمین بنی ہوئی ہے۔ اسی بنا پر وہ جمہوریہ ایتھنز کی نظروں میں مشتبہ ہو گیا اس وقت بھی جمہوریہ ایسے مباحث کے متعلق آزاد خیالی سے جن کا ملک کے مذہب سے تعلق ہو، ایسی ہی توحش و پریشان ہو گئی تھی جیسی کہ ایک نسل کے بعد سقراط کے زمانہ میں ہوئی تھی ایسا خصوصاً اس وقت ہوتا تھا جب آزاد خیالی ایسے حلقوں میں پیدا ہو جاتی تھی جن کے افراد کائنات و امتیاز ایسی پبلک کو بیچین کو دیتا ہے جو خفیف سی اجمل یا شخصی فوقیت سے سیاسی خطرے کو محسوس کرنے کے لئے تیار ہوتی ہے اور سقراط اور انیکساغورس دونوں کی حالتیں آزاد خیالی اسی طبقہ میں پھیلی تھیں۔

تشریح عالم کی ابتدائی کوششیں جن میں کسی ایک مبدا اصلی کا نام لے دیا جاتا تھا اور یہ کہہ دیا جاتا تھا کہ دراصل ہر شے اس جو ہر پر مشتمل ہے ناکام ہو چکی تھیں کیونکہ ان سے اس اختلاف کی توجیہ نہ ہو سکتی تھی جو درحقیقت دنیا میں نظر آتا ہے۔ دنیا مختلف چیزوں سے بنی ہے تو اس کی ہم ایک شے سے کیونکہ تشریح و توجیہ کر سکتے ہ۔ انیکساغورس اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ دراصل اشیاء مختلف ہیں لیکن یہ پہلے آپس میں گڈ مڈ تھیں بعد میں ان کی ترتیب ہوئی ہے اور ہر ایک کو اپنی خاص جگہ ملی ہے

اب یہ ترتیب و تنظیم کس شے سے منسوب کی جائے انیکساغورس اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ ذہن یا عقل سے۔ کہتے ہیں کہ سقراط نے جب پہلے پہل اس جواب کو سنا تو بہت متاثر ہوا۔ عالم میں جو حیرت انگیز نظم و ترتیب ہم کو نظر آتی ہے اس کی توجیہ کا مندرجہ بالا طریقہ سقراط کو بالکل نیا اور بہت ہی امید افزا معلوم ہوا۔ اسی کے متعلق ایک بعد کی مثال نقل کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ سیندر کے کنارہ پر ہم کو عجیب و غریب ہیئت کی کوئی شے ملتی ہے اس سے پہلے اس قسم کی شے ہم نے کبھی نہیں دیکھی اس کے متعلق اگر فرض کرو ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ شے وقت بتاتی ہے، اور کسی ذہن انسانی نے اس کو اسی مقصد کے لئے بنایا ہے، تو اس کے متعلق ہمارا استعجاب سب رفع ہو جاتا ہے۔ سقراط کو انیکساغورس سے یہ شکایت ہے کہ اس نے یہ تو بتا دیا کہ نظام عالم کا سبب عقل ہے، لیکن اس نے اس نظام کی جزئیات کی ان کے مقاصد و غایات سے توجیہ نہیں کی اس کام کو اس نے خود انجام دینے کی کوشش کی ہے اور اس اعتبار سے وہ ان لوگوں میں سے سب سے پہلا ہے جنہوں نے ناممکن اس امر کی کوشش کی ہے کہ انسانات و حیوانات کے اجسام کا اپنی اپنی طرز زندگی کے مطابق و مناسب ہونا، اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کسی بڑے حکیم و کریم صنّاع کی دستکاری ہے۔

اس بارے میں افلاطون اپنے استاد کی رائے سے بالکل متفق ہے کہ جب ہم کو کوئی شے الجھن میں ڈالتی ہے تو ہم اس کو ایسے نقطہ نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے ہم اس کی الجھن ہٹے کل آئیں، اور ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہو جائے کہ پہلے اس نے ہمیں کیوں پریشان کر رکھا تھا۔ ہم اپنے حواس کی نسبت اپنی عقل پر زیادہ اتماد کرتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جو شے ہمارے سامنے ہے وہ ایسی ہے جیسی کہ ہم سمجھ رہے ہیں اگرچہ یہ ممکن ہے بظاہر اس سے بہت ہی مختلف معلوم ہو اس طرح ہم عالم حواس سے عالم تصور یا اعیان ثابۃ تک بند ہوتے ہیں جس میں کوئی تناقض نہیں اور جس کی ہر چیز قابل فہم ہے اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس قسم کے تصورات یا اعیان ثابۃ متحدہ ہیں خود ان میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہے، جس ذہن کو قابل فہم چیزوں کی تلاش ہوگی وہ تو یہ خیال کر کے مطمئن نہیں

ہو سکتا کہ خود ان میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہے۔ وہ تو صرف یہ معلوم کر کے مطمئن ہو سکتا ہے کہ یہ سب ایک نظام کے افراد ہیں جس میں ہر ایک کو ایک اصول کے مطابق جگہ ملی ہے جو ہر ایک کے اعمال و افعال یعنی ہر ایک کی خیر و فلاح کا تین کڑی ہے۔ کسی ایسے اصول یا تصور خیر کا پتہ ملے کہ نہ ہمارے ذہنی مساعی کی معراج ہے۔ اگر وہ طویل جستجو جس پر ہمارا ہر طرح کا علم مبنی ہے (یعنی وہ جس سے ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں معمولی اشیاء کے وجود حقیقی اور ان کے اوہام و خیالات و نقول میں امتیاز کرتے ہیں اور نسبتاً وہ قطعی علم بھی جس کو ہم سائنس کہتے ہیں) اگر شروع ہی سے غلط راستہ پر صرف نہ ہو رہی ہو تو اس قسم کا اصول و اہمہ شخص ہی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس بات کو تو ہم ہمیشہ سے مسلمانتے آئے ہیں کہ صرف وہی شے حقیقی ہو سکتی ہے جو ہماری عقل کو شے بخشنے کی ہوتی ہے۔ اور ہماری عقل کی اس وقت تک نشانی نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کو اس امر کا یقین نہ ہو جائے کہ اشیاء کا قابل فہم ہونا کوئی اتفاقی امر نہیں ہے بلکہ اگر اس نشان پر جانے سے ہم کو ان کی حقیقت معلوم ہو سکتی ہے تو ہماری اس واقفیت کا ثبوت یہ ہے کہ عقل اس عقل کے مشابہ سے جس نے اب تک تحقیق و تجسس میں ہماری مہم کی ہے اور جیسی کچھ کہ اشیاء میں اس کا باعث بھی عقل ہے اور جیسا کچھ کہ ہم ان کو جانتے ہیں اس کا باعث بھی عقل ہے یا بالفاظ دیگر ان میں ایک ایسا خداوندی اصول مضمر ہے جو اپنے آپ کو ہم پر ظاہر کرتا رہتا ہے، جیسا کہ سقراط کے انداز سے معلوم ہوتا ہے جس کا قول ہے کہ ہم رشتہ استدلال ہاتھ میں لیکر چلے جاتے ہیں اب جہاں کہیں بھی یہ ہم کو لے جائے۔

چونکہ اس عام اصول کی واقفیت ہی سے اس علم یقینی کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے جس سے انسان ہر کام کو اپنی جگہ پر کرتا ہے اور جس پر عمل کرنا ہر قوم کی زندگی ہے (اور منظم قوم میں رہنے بغیر انسان کی روحانی قوتیں ترقی نہیں کر سکتیں) اس لئے افلاطون کے نزدیک اس قسم کی اقوام کے ماکم خلاصہ ہونے چاہئیں اس لئے اپنی سب سے عمدہ تصنیف یعنی جمہوریت میں اس تعلیم و تربیت کا خاکہ کھینچا ہے جو حکومت کے لئے اس قسم کا محافظ تیار کر سکے گی۔ اس میں وہ صرف ذہنی تربیت ہی کا ذکر نہیں کرتا۔ یہ اس کی خصوصیت ہے کہ وہ حیات فکر کو حیات احساس و ارادہ

سے جدا خیال نہیں کرتا۔ حقیقی اور سچا فلسفی برترین خیر پر غور کرنے کے لئے نہ صرف ایسا ذہن لایا گیا جو علوم قطعیہ سے واقف ہو بلکہ اس میں وہ جوش بھی ہوگا جس کو انسان وستان محبت میں حاصل کرتا ہے اور جو نوجوانوں میں شعلہ جن سے مشتعل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ایسا بے غرضانہ قومی جذبہ رکھتا ہو جو اس میں فوجی تعلیم و تربیت اور زناقت کی عادت سے پیدا ہوا ہو جس کی بنا پر کوئی شخص رجواہ وہ مرد ہو یا عورت کیونکہ افلاطون کے محافظ دونوں جنسوں میں سے ہو سکتے ہیں کسی شے کو اپنی تزکیہ کے حتمی کر (گویہ بات ہم کو یہود اور لغو معلوم ہوتی ہے) بیوی اور شوہر اور والدین اور اولاد کو بھی۔

جب <sup>۳۴</sup>سید قم میں افلاطون کا انتقال ہوا ہے تو اس نے ایتھنز میں اپنا قایم کر وہ ایک کالج یا دگارجوڑا یہ جس مقام میں واقع تھا اسی کے نام سے ایتھنز میں مشہور تھا۔ یہ درسگاہ جس کا نام علمی سوسائٹی کے مرادف ہو گیا ہے شروع ہی سے فلسفیانہ اور علمی مشاغل کا مرکز تھی۔ یہ یوں سمجھو کہ آئندہ کی یونیورسٹیوں کا نمونہ ہی اس کا ذاتی وجود <sup>۵۲۹</sup>سید تک بانی رہا اور اس وقت بھی اس کے معدوم ہو جانے کا یہ باعث ہوا تھا کہ قیصر جینیٹین نے اس کے اوقاف ضبط کر لئے تھے۔ اس کالج میں جن نوجوانوں نے خود بانی درسگاہ سے تعلیم پائی تھی ان میں سب سے مشہور خود اس کے بانی کا سب سے بڑا نقاد اور حریف شہرت ارسطو تھا۔

# باب

## ارسطو اور دیگر متاخرین فلاطون

مشہور ہے کہ دنیا میں ہر شخص یا تو فلاطونی فطرت لیکر آتا ہے یا ارسطاطالیسی اور ان دو طبیل القدر فلاسفہ یونان کے نام ایک دوسرے کے مقابلہ میں اس طرح سے لئے جاتے ہیں کہ گویا یہ دو متضاد و مخالف قسم کے ذہنوں کی مثالیں ہیں فلاطون کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ تصوّفی یا تصوّری ذہانت کا انسان ہے، جو واقعات زندگی کے اس سے زیادہ معنی لیتا ہے، جو ان کے آنکھ کان وغیرہ سے سمجھ میں آتے ہیں، اور ان چیزوں پر غور و فکر کرنے کے لئے جن کے متعلق حد تجرّبہ سے باہر ہونے کا گمان ہوتا ہے، ان محدود سے تجاوز کر جاتا ہے۔ جو قدرت نے تجرّبہ کے لئے رکھی ہیں۔ اس کے برعکس ارسطو ایک محتاط و پر حد طریقہ کار و میدان خیال کیا جاتا ہے، جو منطقی اصولوں اور تجربی واقعات پر نگاہ رکھتا ہے اور ان کے ذریعہ سے ایسے قطعی نتائج تک پہنچتا ہے جس کی مشاہدہ و اختیار کے ذریعہ سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ وہ مبہم نظریات سے احتراز کرتا ہے جو افلاطونی کا اہل میدان ہے چنانچہ ریفائیل نے فلاسفہ ایقنیز کا جو خاکہ لکھا ہے اس میں افلاطون تو آسمان کی طرف اشارہ کرتا ہے اور ارسطو زمین کی طرف۔ لیکن اگر متعلم ان مصنفوں کی تصانیف کا ذرا غور سے مطالعہ کرے تو اس عام خیال کے صیح ہونے میں اس کو بہت کچھ شبہ ہو جائے۔ اس کو افلاطون میں سخت تر قوت استدلال اور بیشتر عملی اخلاق کی



تعلیم نظر آئے گی۔ اس کے برعکس ممکن ہے اس کو یہ معلوم ہو کہ نظریات میں ارسطو کے اعتدال اس کے عوام الناس کے معیارات تک جھکنے کی خصوصیت میں ببالہ سے کام لیا گیا ہے۔

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق م) افلاطون کے مدرسہ کا طالب علم تھا لیکن اس کو بیاباں کے طرز فکر اور یہاں کی تعلیم سے تشفی نہ تھی اس لئے اس نے یہاں سے نکل کر اپنی ایک عمدہ درس گاہ قائم کی جس مقام پر اس نے یہ مدرسہ قائم کیا تھا اس کا نام لیسیٹیم تھا اسی وجہ سے آج تک فرانس میں پبلک اسکول کو لسیی کہتے ہیں۔ گو ارسطو نے اپنے آپ کو اپنے پیشین علمائے فن سے جدا کر لیا تھا۔ مگر اس کے باوجود وہ اپنی فلسفیانہ تحریرات میں ابتدا ہمیشہ افلاطون ہی کے نظریہ سے کرتا ہے اور جن افلاطونی خیالات سے اس کو اختلاف ہوتا ہے ان پر ناقذانہ نظر ڈالتا ہوا اپنے نظریے قائم کرتا ہے۔ اس لئے اس کی تحریرات کے دیکھنے کے بعد طالب علم پر اثر یہ ہوتا ہے کہ ان کا معنف افلاطون کا مخالف ہے۔ جن امور میں استاد شاگرد متفق ہیں وہ بھی بہت ہیں مگر وہ کم نمایاں ہیں کیونکہ قدرۃ ان پر کم زور دیا گیا ہے۔

ارسطو کو افلاطون سے اس بارے میں اتفاق تھا کہ صحیح معنی میں معروضات علم اشیا کی اعیان ثابتہ ہوتی ہیں، جن کا حواس کے ذریعہ سے نہیں بلکہ عقل و فہم کے ذریعہ سے وقوف ہوتا ہے ان کو وہ افلاطون کی طرح سے تصور کرتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ افلاطون صورتِ مثل کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتا ہے برخلاف ارسطو کے جو لفظ مثال کو شاذ و نادر ہی استعمال کرتا ہے اور وہ بھی اس وقت جب کہ وہ ان کے متعلق افلاطون کے خاص نظریات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس لئے لفظ مثال فلسفہ میں خصوصیت کے ساتھ افلاطون ہی سے منسوب ہے۔ ارسطو کو افلاطون اور اس کے گروہ کے اکثر فلاسفہ کے اس انداز بیان سے اختلاف ہے جس سے ایسا کچھ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا اعیان کا وجود ان اشیا سے ملحدہ ہوتا ہے، جن میں کہ یہ پائی جاتی ہیں یا جن کی یہ نقل ہوتی ہیں اس میں شک نہیں کہ خود افلاطون کو بھی اس امر کا احساس تھا کہ میں و اشیا کی نسبت کے بیان کرنے کا طریقہ کچھ شافی نہیں، کیونکہ اشیا مختلف قسم کی ہو سکتی ہیں، اور جو معین ہم ان میں پاتے ہیں وہ ان میں جبری اختلاف

کے باوجود ہوتی ہے۔ اب ہم کہہ سکتے ہیں اعیان و اشیا میں "شُرکت" کی نسبت پائی جاتی ہے لیکن ہم یہ تو نہیں مانتے کہ یہ عین اپنی اشیا پر اس طرح سے منقسم ہوتی ہے کہ ہر چھوٹی بڑی شے کو اپنی جسامت کے اعتبار سے اس سے حصہ ملتا ہے مثلاً جب چند آدمی ایک بادبان میں پناہ لیتے ہیں تو ہر شخص کو اس کی جسامت کے لحاظ سے بادبان کا مختلف حصہ ڈھلانیے ہوئے ہوتا ہے۔ یا ہم یہ کہیں کہ اعیان و اشیا کے مابین اصل و نقل کی نسبت ہے لیکن اگر میں یہ کہوں زید و عمرو دونوں انسان ہیں اور اس کی توجیہ صرف اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ یہ دونوں ایک نمونہ کی نقل ہیں، تو ہمیں اس نمونہ کے ساتھ اپنی مشابہت ثابت کرنے کے لئے یہ کہنا پڑیگا کہ ایک اور نمونہ ہے جس کی زید و عمرو اور وہ نمونہ کا انسان نقل ہیں اور اس طرح سے سلسلہ غیر متناہی ہوگا۔ ان مشکلات کا غالباً سب سے بہتر حل یہ ہوگا کہ عین ثابت کو اشیا کے ساتھ جو نسبت ہوتی ہے اس سے ہم اسی طرح سے واقف ہوتے ہیں جس طرح جزو کل یا اصل و نقل کی نسبت سے۔ ان نسبتوں میں سے کسی نسبت کا ہم اس بنا پر تو ناقص نہیں ہوتا کہ ہم اس کو دوسری نسبت کی پیشیل پر بیان نہیں کر سکتے۔ یا یہ کہ اس بنا پر تو کامل نہیں ہو جاتا کہ ہم اس کو دوسری نسبت کی پیشیل پر بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر افلاطون ان خیالوں کی مشکلات کو تسلیم کر لینے سے یہ چاہتا ہے کہ ہم اس سے یہ نتیجہ نکالیں، تو ایک طرف تو وہ اپنے اس دعویٰ پر قائم ہے کہ جن اعیان کے مقابلہ میں بہت سی اشیا ہوتی ہیں ان کا بطور خود وجود ہوتا ہے اور دوسری طرف نتیجہ اس وضاحت سے نہیں نکالتا کہ اس کے اتباع اشیا کی اعیان کے نقل ہونے کے بارے میں وہ قابل اعتراض انداز بیان ترک کر دیتے، جس کو وہ خود بھی استعمال کرتا ہے یا ارسطو کی تسفی ہو جاتی اور وہ یہ سمجھتا کہ اگر اعیان و اشیا کی نسبت کو صحیح طور پر سمجھتا ہے تو اس قسم کے انداز بیان کو قطعاً ترک نہیں کر سکتے۔

اکثر فلاسفہ کا عین ثابت کے متعلق یہ خیال ہے کہ یہ صرف ہمارا نقل و تشخص ہوتا ہے مگر ارسطو ان فلاسفہ میں سے نہیں ہے یہ اعتراض دراصل افلاطون

اپنے مکالمہ پر سینڈیز میں نوجوان سقراط کی زبانی کرتا ہے، پر سینڈیز اس اعتراض کا صرف ایک سوال سے خاتمہ کر دیتا ہے "کیا یہ لاشے کا تقطیل ہے؟ اگر یہ لاشے کا تقطیل ہے تو ہم کو ماننا پڑے گا، کہ عوالم طبیعیہ جو محض ایسے اوصاف و خواص سے بحث کرتے ہیں، جو بہت سے افراد میں مشترک ہوتے ہیں، محض ہمارے اذہان کے ہود و لعب ہیں، اور ایسے حقایق سے بحث کرنے کا ہم گزند عوی نہیں کر سکتے جن کا ہمارے اذہان سے عہدہ وجود ہو۔ بہر کیف ارسطو کو اس امر سے انکار نہیں ہے کہ صورت یا اشیاء کی اعیان ثابتہ ہمارے اذہان سے عہدہ اپنا مستقل وجود رکھتی ہیں۔ لیکن اس کے نزدیک اشیاء میں دو طرح کے خواص ہوتے ہیں، اول اصلی مثلاً جیسے انسانیت دوسرے مارضی مثلاً جیسے بڑائی سفیدی۔ داتائی وغیرہ۔ دوسری قسم کے خواص کا وجود صرف اس حد تک حقیقی ہوتا ہے جس حد تک یہ پہلی قسم کے خواص کے ساتھ پائے جاتے ہیں خواص اصلی یعنی صورت کے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ ہم ان کو ان اشیاء سے جن سے یہ مخصوص ہوتے صرف اپنی بول چال میں جدا کرتے ہیں۔ ہر شے اپنی عہدہ صورت رکھتی ہے مثلاً انسان بھی اپنی عہدہ صورت رکھتا ہے اور یہ اوس کی روح ہوتی ہے انسان کا جسم روح (یعنی اس اصول زندگی سے عہدہ جس کی بنا پر یہ عالم وجود میں آیا ہے جو ان افعال و اعمال کا ذمہ دار ہوتا ہے جن کی بنا پر اس کو جسم کہہ سکتے ہیں) صورت کے مخالف ہوتا ہے یہ مادہ ہے جب چند چیزیں ایک ہی نوع یا قسم کی ہوتی ہیں (ارسطو یہاں وہی لفظ استعمال کرتا ہے جس کا ہم اب تک صورت سے ترجمہ کرتے آئے ہیں) تو بحیثیت فرد نوع ان میں سے کسی ایک چیز کے متعلق کوئی ایسا مستقل دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، جو دوسری چیز کے متعلق نہ کیا جاسکتا ہو۔ اس قسم کے وجود میں جو معمول ہوتے ہیں وہ متعدد افراد پر صادق آسکتے ہیں اور ان کو وہ کلی کہتا ہے جس کا عکس جزئی ہے، اس لئے مثل انطاٹونی ہوں یا صورت ارسطو طالیسی، یا اور جو شے ان معمولات کے مطابق ہو ہم اس کو کلی کہتے ہیں۔

ارسطو کے نزدیک صرف اسی عالم آب و گل میں ایک نوع کے بہت سے

افراد ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چاند سے نیچے جتنے اجسام ہیں وہ عناصر ربوہ یعنی آتش و آب و خاک و باد کی ترکیب سے بنے ہیں۔ ان کے عناصر تسلیم کرنے کا باعث اپیڈوکلیرز ہے، جو پانچویں صدی قبل مسیح میں ایک ہنایت با اثر فلسفی گزرا ہے یہ سلسل کا باشندہ تھا، اور اس کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے اپنے آپ کو کوہ لیٹنا کے دہانے میں ڈال دیا تھا، اور اس قتل سے اس کی غرض یہ تھی کہ ایسے غیاب کا دل سے لوگ یہ سمجھ لیں کہ وہ جڑے بغیر ہی دیوتاؤں کے صحبت میں منتقل ہو گیا ہے۔ انہیں عناصر ربوہ کی ترکیب سے (بہ اختلاف کم و کیف) چہار اوصاف اصلی یعنی گرمی اور اس کا عکس سردی تری اور اس کا عکس خشکی بنے ہیں انہیں عناصر سے بہ اختلاف کم و کیف کل اجسام بنے ہیں، اور چونکہ یہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں اس لئے جو اجسام ان سے بنے ہیں وہ پائدار نہیں ہو سکتے، اور ان کا فانی ہونا لازمی ہے۔ اسی لئے افراد بہ کثرت ہوتے ہیں جن کے ذریعہ سے اگرچہ افراد نہیں، انواع بقائے دوام حاصل کرتی ہیں۔ دنیا کی ہر شے دانستہ یا غیر دانستہ بقائے دوام ہی کے حصول کی کوشش کرتی ہے۔ کائنات کے اعلیٰ طبقات میں کوئی جرم اس مادہ کا بنا ہوا نہیں ہے۔ ان طبقات کے اجسام اس سے بالکل علیحدہ اور اعلیٰ قسم کے مادہ کے بنے ہوئے ہیں جس کو عنصر خامس کہتے ہیں۔ جو جسم اس عنصر سے بنا ہوتا ہے وہ لافانی ہوتا ہے۔ یہ اپنی نوع کا یکہ و تنہا فرد ہوتا ہے، اس کو اپنی قسم کے اور افراد پیدا کر کے بقائے دوام حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مندرجہ بالا خلاصہ سے یہ بات تو اچھی طرح سے سمجھ میں آگئی ہوگی کہ ارسطو کی توجہ زیادہ تر جسمانی زندگی کے مظاہر کی طرف مایل ہے۔ انہیں مظاہر کے ذریعہ سے اس نے آسمانوں کی ابدی گردش کی توجہ کرنی چاہی تھی جس حالت میں کوئی جسم کسی دوسرے جسم دیکھنے سے متحرک ہوتا ہے تو اس حالت میں یہ ضروری ہے کہ دیکھنے والے جسم کو کسی اور نے ڈھکیلا ہو، جیسے غیر ذی روح اشیاء میں ہوتا ہے، اور اس دیکھنے کا سلسلہ غیر متناہی ہوگا۔ لیکن ذی روح اجسام میں ہم اور طرح کی حرکت پاتے ہیں۔ افلاطون نے مہذبہ حرکت ذی روح جسم ہی کو قرار دیا تھا جو

بطور خود حرکت کرتی ہے۔ لیکن ارسطو کے نزدیک ذی روح اجسام بھی جمع معنی خود خود حرکت نہیں کر سکتے۔ ان کی حرکت کی بھی ایک علت ہوتی ہے جو ان کو دھکیل کر نہیں بلکہ ان کی خواہشوں کو پہچان میں لا کر عمل کرتی ہے جس کے لئے خود متحرک ہونا قطعاً ضروری نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے ایسی شے کی خواہش ہو جو اس پر عمل نہ کرتی ہو۔ بلکہ اس سے بالکل بے خبر ہو۔ لہذا آخر میں ہم قسم کی حرکت کی کسی ایسے حرکت دینے والے سے توجیہ کرنی پڑتی ہے جس کو اس کے علاوہ کوئی حرکت میں لانے والا نہیں ہوتا۔ یہ ذات حیوانات میں ایک طرح کی خواہش پیدا کر دیتی ہے جس کی وجہ سے یہ حرکت کرتے ہیں اور ارسطو کہتا ہے کہ میرے نزدیک تو جس شے سے دنیا کا کاروبار چل رہا ہے وہ نفس محبت ہے۔ وہ حرکت دینے والا جس کو کوئی اور نئے حرکت نہیں دیتی۔ خدا ہے۔ خدا حیم و کلیم ہے۔ وہ عالم کو اس طرح سے حرکت دیتا ہے جس طرح سے مشوق عاشق کو لیکن وہ محبت جو اور تمام انشیا کو خدا کی طرف کھینچتی ہے اس پر عمل نہیں کرتی۔ اس قسم کی ذات سے جو خود کمال ہے اور کسی شے کی محتاج نہیں جس قسم کی فعلیت منسوب کی جاسکتی ہے وہ علم ہے۔ اور جو معروض علم اس کی شان کے خلاف نہیں ہو سکتا وہ خود اس کے لئے اپنی ابدی اور کمال فطرت کا علم ہے۔ خدا کائنات کا خالق نہیں ہے، کیونکہ یہ تو خود ابدی ہے۔ نہ وہ اس کی روح ہے بلکہ وہ ایسی کمال ذات ہے جس کی نقل و تقلید کی اس کو آرزو رہتی اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے یہ اس کی نقل اوتارنے کی کوشش کرتی ہے۔

ایسی اشیاء کے بارے میں جو قدیم نہیں ہیں (آسمان ارسطو کی نظر میں قدیم ہیں) بلکہ جن میں ناقص سے کمال کی طرف وہ تغیر ہوتا رہتا ہے جس کو ہم ترقی کہتے ہیں، وہ ہمیشہ ان کے اولین مدارج کی علت کو لیتا ہے اس سے نتیجہ نکالتا ہے کہ اب ان سے کیا نتائج مرتب ہونگے۔ اس کو عموماً علم الغایت کہتے ہیں یعنی اس میں اشیاء کی غایت یا علت غائی کے توجیہ کی جاتی ہے۔ حیوانات کی علت غائی وہ یہ نہیں قرار دیتا کہ یہ انسان کے لئے مفید ہیں بلکہ اس کے نزدیک ان کا اپنی نوع کے اعتبار سے کمال کو پہنچنا ان کی علت غائی ہے۔ ارسطو علت

کی چار قسمیں کرتا ہے مادی، صوری، فعلی۔ غائی۔ اس طرح سے اگر ہمیں کسی مکان کے وجود کی توجیہ کرنی ہو تو اول تو ہمیں اینٹ پتھر وغیرہ کا ذکر کرنا ہوگا جس سے یہ بنا ہے، اس کے بعد اس صورت کا جو اس کو دیکھتی ہے اس کے بعد مہار کا جس نے اینٹ پتھر کو اس طرح سے ترتیب دی، اور پھر اس غرض و غایت کو جس کے لئے یہ تعمیر کیا گیا۔ یعنی اس میں رہنے والوں کے باد و باران سے محفوظ رکھنے کا۔ لیکن جب ان کو ذرا غور سے دیکھا جاتا ہے تو ان میں پہلے کے علاوہ باقی تین ایک ہی معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ معمار صرف اس مدت تک مکان کی علت ہوا ہے کہ اس کے ذہن نے مکان کا نقشہ پیدا کیا اور اس کے ہاتھوں نے اس کو تعمیر کیا علاوہ ازیں مکان سے بھی ایک خاص قسم کی حفاظت مقصود ہوتی ہے (مثلاً اس سے ایسی حفاظت تو مقصود نہیں ہوتی جیسی کہ غیمہ سے حاصل ہو سکتی ہے) جس کے لئے وہ چیزیں موزوں ہوتی ہیں جن سے اس کی تعمیر ہوتی ہے۔ لہذا علت فعلی و غائی دونوں علت صوری ہی کے پہلو معلوم ہوتے ہیں۔

لہذا اس تقسیم اربعہ سے بھی محض اس اہلی امتیاز کی تائید ہوتی ہے کہ تمام غائی اشیاء میں دو جزو اہم ہوتے ہیں اول مادہ جس میں صورت قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے دوسرے صورت جس کی بنا پر ہم کسی خاص شے کو کسی قسم یا نوع سے منسوب کرتے ہیں (اس مقام پر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ صورت قسم نوع ایک ہی یونانی لفظ کا ترجمہ ہیں) جو شے خود اپنی ایک صورت یا مخصوص نوعیت رکھتی ہے ممکن ہے وہ کسی دوسری شے کے ادہ یا سامان کا کام دے (مثلاً سنگ مر مر مجسمہ کے لئے) ہم کو مادہ محض بھی نہیں مل سکتا کیونکہ بغیر صورت کے یہ محض لاشے ہوگا اس کے برعکس خدا محض صورت ہی صورت ہے اور مادہ سے بالکل برتر ہے کیونکہ اس کی حیات کامل میں کوئی استعداد بالقوہ نہیں ہے جس کو ہم علم کی اس روحانی فعلیت سے متنازع کر کے جو اس کا خاصہ ہے ادہ کہہ سکتے ہوں۔ اگر سطر کے نزدیک یہ طبعی فعلیت بھی ایسی شے ہے کہ جس کو ہم

لے۔ تشکیل نام خدا کو صورت اور مادہ (ہیوان) دونوں سے منزہ مانتے ہیں۔ اور یہی صحیح بھی ہے۔

بلا خوف مغالطہ خدا سے منسوب کر سکتے ہیں، اور اسی کو وہ انسان کے لئے بہترین فعل قرار دیتا ہے۔ اس لئے وہ اپنی کتاب اخلاقیات میں کہتا ہے کہ علم کی مقدس زندگی میں انسان کی شریف ترین قوت پائیدگی کو پہنچتی ہے جو انسان کو باقی مخلوق ارض سے ممتاز کرتی ہے، اور جس میں اس کو بہترین سعادۂ نصیب ہوتی ہے۔ چونکہ انسان میں فطرت حیوانی اور عقل خالص دونوں ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں اس لئے وہ مسلسل ایسی زندگی نہیں گزار سکتا، پس سعادت انسانی میں اجتماعی و شہری فضائل کے حصول کو بھی دخل ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسان بالطبع عمرانی واقع ہوا ہے وہ ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی معاشرت میں زندگی بسر کرتا ہوا پایا گیا ہے، اگرچہ یہ سوسائٹی محض شوہر بیوی اور بچوں ہی پر کیوں نہ مشتمل ہو۔ لیکن جس قسم کی زندگی کو ارسطو بہترین زندگی کہتا ہے، وہ اس کے نزدیک صرف متمدن اقوام میں آزاد شہریوں ہی کو حاصل ہو سکتی ہے، اور جہاں تک اس کو علم ہے اس قسم کی اقوام میں مجمع ہونے کی قابلیت صرف یونانی نسل کے لوگوں میں پائی گئی ہے۔

اس قسم کی قوم کے لئے بہترین نظام حکومت کیا ہو گا؟ اس کی وہ اپنی کتاب ”سیاسیات“ میں تخلیق کرتا ہے۔ اگرچہ خود اس کے ایک شاگرد یعنی اسکندر اعظم سے دنیائے یونان کے لئے ایک نیا دور شروع ہو جاتا ہے اور قدیم شہری حکومتیں بڑی بڑی سلطنتوں کے ماتحت ہو کر رہ جاتی ہیں مگر ارسطو کو اس انقلاب کا اندازہ نہیں ہے۔ وہ ہنوز متمدن حکومت کو ایک چھوٹی سے آزاد جمہوریت ہی سمجھتا ہے، جو ایک شہر اور اس کے گرد و نواح کے علاقہ پر حکومت کرتی ہے اور اس قدر بڑی نہیں ہوتی کہ اس کے کل شہری ذاتی طور پر امور عامہ میں حصہ نہ لے سکتے ہوں اس فرض کے لئے ان کو فرست کیونکر لے؟ غلامی کے دستور سے کیونکہ ارسطو کی رائے میں بعض لوگ طبعا حکومت خود اختیاری کے ناقابل ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک بعض قوم کی قوم میں یہ نااہلیت ہوتی ہے، جس کا اظہار اس طرح سے ہوتا ہے کہ جب ان کو اپنی مالیت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ اپنی اوپر ایک خود مختار و مطلق العنان حاکم کو مسلط کر لیتے ہیں، اور کل قوم اس کی غلامی کرتی ہے۔

آزاد جمہوریوں میں سیاسی مساوات حقیقی مساوات کے مطابق ہونی چاہئے اگر قوم کے کسی فرد کو خدائے تعالیٰ نے کوئی فضیلت عطا فرمائی ہو تو باقی قوم اس کی اطاعت کرے و ولایت کا فرق بھی نظر انداز نہ کیا جائے۔ افلاطون کی اس رائے سے کہ حکمران جماعت ذاتی ملکیت سے محروم رہے ارسطو کو اتفاق نہیں ہے۔ افلاطون کی نظر میں جو غایت تھی یعنی اس ضرب انش کی تکمیل کہ دوستوں میں ہر شے مشترک ہوتی ہے وہ ارسطو کے نزدیک اس قسم کی تدبیر سے حاصل نہیں ہو سکتی یہ سچ ہے کہ جب دوستی گہری اور محبت قلبی ہوتی ہے تو ایک دوست دوسرے دوست کی چیز کو اس طرح سے استعمال کر سکتا ہے کہ گویا یہ خود اسی کی ہے لیکن یہ اس امر سے بالکل جدا ہے کہ ایک شے دو آدمیوں میں اس طرح سے مشترک ہو کہ ان میں سے ہر ایک اسی کا اس طرح سے مالک ہو جتنا کہ دوسرا۔ کیونکہ اس قسم کے مشترک استعمال سے نہ تو کسی قسم کی باہمی دوستی کے معنی نکلتے ہیں نہ اس سے کسی قسم کی محبت پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لئے ارسطو کے نزدیک اگر ایک شہری دوسرے سے زیادہ دولت مند ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اس کے نزدیک جن لوگوں کے پاس دولت ہوتی ہے ان کو ایک طرح کی قوت حاصل ہوتی ہے اور اس قوت سے یہ لوگ ایسے مراتب پر فائز ہوتے ہیں، جہاں سے کہ یہ اپنے آپ کو کنگالوں اور لے مایہ لوگوں کی دست برد سے محفوظ رکھ سکتے ہیں لیکن یہ مراتب ایسے نہیں ہوتے کہ ان پر فائز ہو کر اپنے غریب شہری بھائیوں کو عاجز و پریشان کیا جائے۔

مختلف قسم کے حقیقی فرقوں کو اس طرح سے قرار واقعی طور پر تسلیم کر کے ارسطو حکومت کا قاعدہ کلیہ بیان کرتا ہے جو اس کے نزدیک یہ ہے کہ ہم مرتبہ شہری باری باری حکومت کریں اور محکوم ہوں لیکن اگر ارسطو افلاطون کی طرح سے حکومت فلسفہ کے ساتھ نہیں مینا نہیں چاہتا تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ فلسفہ کے فوائد کو اس قدر ہمہ بالشان نہیں جانتا، بلکہ اس کے نزدیک کردار انسانی سراپا عالم تیر و تحول سے متعلق ہے، جو حادث ہے، اور اس لئے اعلیٰ قسم کے فلسفہ کو اس سے کوئی بحث نہیں کیونکہ یہ قدیم اور غیر متغیر چیزوں سے بحث کرتا ہے۔ اسی لئے وہ حیات فکر و حیات عمل یا فلسفی اور دیاداریں ایسا قریبی تعلق پیدا نہیں کرتا جیسا کہ ہم کو افلاطون



کے یہاں نظر آتا ہے۔ افراط و تفریط پر بہت زور دیتا ہے، یعنی وہ صرف ان اوصاف کا لحاظ کرتا ہے جو اشیاء میں مشترک ہوتے ہیں۔ ارسطو کو اس بارے میں اس سے اختلاف ہے اس کے نزدیک اختلافات کا نظر انداز کرنا جو اسی قدر اہم اور حقیقی ہوتے ہیں سخت غلطی ہے۔ وہ صرف اختلافات و فروق ہی پر زور دیتا ہے۔ اس کے نزدیک علم کا ہر بڑا شعبہ اپنے علیحدہ اصول رکھتا ہے اور ان اصولوں میں اس کا اور کوئی شعبہ شریک نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے اصول بھی ہوتے ہیں جو کئی شعبوں میں یکساں طور پر مسلم ہیں مثلاً اصول تناقض جس کی رو سے ایک شے کے متعلق ایک ہی وقت میں ایک دعویٰ کا صحیح اور باطل ہونا جمع نہیں ہو سکتا۔ لیکن ایسے اصولوں سے ہم کسی شعبہ میں بھی یقینی اور قطعی علم حاصل نہیں کر سکتے موضوع کی خاص اہمیت کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ اس طرح سے ہم کے مختلف شعبوں کے دائرے محدود اور ہر دائرے میں جس قدر میدان علم آتا ہے اس کا نقشہ بھیج کر ارسطو نے ترقی علوم کے لئے بڑا کام انجام دیا۔ دوسری طرف ارسطو نے اس امر پر زور دیا کہ علوم کے مطالعہ سے پہلے متعلم کو ان کی عام شرائط اور ان کا طریق تحقیق مطالعہ کرنا چاہئے، جن کے مطابق ہر شعبہ میں نتائج مرتب ہوتے ہیں اور جو تمام علوم میں مستعمل ہیں۔ اس طرح سے وہ منطق کا بانی ہوا جو یورپ میں صدیوں تک فلسفیانہ تعلیم و تربیت کی بنیاد رہی ہے۔

اس نے ایک معمولی طریق استدلال سے بہت ہی تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے اسی وجہ سے اس طریق کو گزشتہ زمانہ میں لوگ ہر قسم کے صحیح استدلال کا معیار سمجھتے تھے، حالانکہ یہ امر بہت ہی مشکوک ہے کہ یہ اس کا حقیقی معنی ہے یا نہیں۔ اس کو قیاس کہتے ہیں۔ اس کی ہم ایسی مثال نقل کرتے ہیں جس کو ارسطو سب سے زیادہ مکمل خیال کرتا تھا جن حیوانات میں قوت استدلال ہوتی ہے، صرف وہی ظریف طبع ہو سکتے ہیں، صرف بنی نوع انسان میں قوت استدلال ہوتی ہے، اس لئے صرف بنی نوع انسان ہی ظریف طبع ہو سکتے ہیں، لیکن قیاس کی اور بہت سی اقسام ہیں جن میں استدلال تو ایسا ہی ہوتا ہے،

لیکن قضایائے متعلقہ کے موضوع و محمول میں ایسی مطابقت نہیں ہوتی۔ یہاں ہم یہ بتائے دیتے ہیں کہ قیاس ایسا طریق استدلال ہے جو گفتگو میں طبعاً مسلم ہوتا ہے۔ امتیاز کے زیرک و تیز طبع لوگ اسے دھوکہ کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ ایک شخص دوسرے سے دودھ دیتی تسلیم کر لیتا تھا، اور پھر ان سے ایسا نتیجہ نکالتا تھا جو دودھ و دھوکوں کے لانے سے نکلتا، لیکن جس کو حریف ویسے تسلیم نہ کرتا۔ اس استدلال میں اگر وہ دیانت سے کام نہ لے تو کسی حد کو مبہم معنی میں استعمال کر سکتا ہے۔ یا اگر استدلال طویل ہو تو وہ غیر معلوم طور پر اپنی بناء استدلال بدل سکتا ہے اس مبہم کے دھوکوں کو ارسطو نے مغالطات کی صورت میں ظاہر کیا ہے۔ جو آج تک منطق کی کتب درسیہ میں پڑھتے ہیں۔

لیکن اپنے ایک مضمون کے نہایت ہی دلچسپ اور شگفتہ حصہ میں لکھتا ہے کہ جب وحشی اقوام کے حلوں کے طوفان نے رومی سلطنت کو تہہ و بالا کیا ہے تو علوم انسانی کا جہاز اس طوفان میں تباہ ہو گیا۔ ارسطو اور افلاطون کے فلسفے لکڑی کے لٹکے تختوں کی طرح سے زمانہ کی موجوں میں بیج گئے، اور دیگر یونانی فلاسفہ کی تصانیف و زنی اور ٹھوس چیزوں کی طرح سے غرق ہو گئیں ان میں سے غالباً سالماتیہ فلاسفہ کی تصانیف اس کے ذہن میں ہیں۔ ان میں سب سے مشہور دیماقریٹوس ہوا ہے۔ یہ سقراط کا ایک نو عمر معاصر تھا۔ اس کا بھی افلاطون کی طرح سے یہ خیال تھا کہ عالم کی اصلی اور ابدی حقیقت معروض حواس نہیں بلکہ معروض فہم ہوتی ہے لیکن وہ اس حقیقت کی ماہیت افلاطون سے بالکل مختلف سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ سالمات پرستل ہے جو ناقابل تقسیم ہے (لہذا ناقابل فنا اور اس قدر مجموعی ہے اجسام ہوتے ہیں کہ ان کو ہم اپنے حواس سے معلوم نہیں کر سکتے۔ یہ صورت و شکل میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں جس کی بنا پر وہ افلاطون کی طرح سے اپنے حقائق اصلیت کو شل یا صورت لگتا ہے) اور غلامیں اور صحرے اور صحر حرکت کرتے پھرتے ہیں۔ متعلم کو یاد ہو گا کہ فلاسفہ ریلیا خلا کے وجود پر کو ناقابل تصور کہتے تھے۔ اور اسی بنا پر ان کو حرکت کے واقعی اور حقیقی ہونے سے انکار تھا۔ کیونکہ حرکت بغیر خلا کے ممکن نہ معلوم

ہوتی تھی۔ اس لئے وہ مختلف اعمال و تغیرات کی اس کے علاوہ اور کوئی توجیہ نہ کر سکتے تھے کہ یہ محض فریب نظر ہیں۔

اس کے برعکس موجودہ زمانہ میں تایخ طبیعیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو نظریہ مادہ کی ایسی اکائیاں جن کو دیا قریطوس سالمات کہتا ہے (اب مادہ کی ناقابل تقسیم اکائی کے تصور کرنے میں جو وقت بھی پیش آئے) مانتا ہے وہ بہت ہی مفید ہے، کیونکہ اس سے لاتعداد طبیعی اعمال کی توجیہ ہو سکتی ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ گو سالمات خود تو غیر متغیر ہوتے ہیں لیکن ان کے باہم ملنے اور جدا ہونے سے مختلف قسم کے تغیرات پیدا ہوتے ہیں اس میں شک نہیں کہ گو ارسطو دیا قریطوس کے علم و کمال کا بہت احترام کرتا تھا، مگر یہ اسی کا اثر تھا کہ یہ نظریہ اختیار نہ کیا جاسکا۔ لیکن نظریہ سالمات کو چونکہ غایتی نقطہ نظر سے انکار تھا، یعنی یہ مظاہر فطرت کی اصلی توجیہ اس نظریہ میں نہ پاتا تھا کہ دنیا میں ہر شے اپنی بہترین اور سب سے زیادہ مکمل حالت تک پہنچنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اسی بنا پر لیکن نے اس کو ارسطو کے قاعدہ پر ترجیح دی ہے اس بارے میں تو اس کو بھی ارسطو سے اتفاق ہے کہ یہ نظریہ نظام عالم سے قطعاً بے اعتنائی برتتا ہے کیونکہ دنیا میں ایسی پیچیدہ اور دقیق صنعت کے نمونہ بھی ملتے ہیں جن کی محض یہ کہہ دینے سے کوئی اطمینان بخش توجیہ نہیں ہوتی کہ یہ سالمات کا مجموعہ ہے جو اپنی اتفاقاً جمع ہو گئے ہیں لیکن کو اس خطرے کا بہت اچھی طرح سے احساس ہے کہ اگر ہم اپنی تحقیقات کا اغراض فطرت سے آغاز کریں گے تو بہت ممکن ہے کہ ہم سے اس کا اندازہ کرنے میں غلطی ہو جائے اس انگریز فلسفی کے ارسطو پر سالماتیوں کو ترجیح دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ بعد میں رنمہ رنمہ علمائے طبیعیات نے نظریہ سالمات کو زندہ کر لیا اور اس سے مفید نتائج مترتب ہوئے۔

لیکن قدما میں سے افلاطون و ارسطو میں سے کسی نے بھی (جو خود دیا قریطوس کے بعد اپنے عہد کے سب سے بڑے فلاسفہ گزرے ہیں) نظریہ سالمات کی قدر نہ کی ارسطو کے انتقال کے بعد جو دو صدیاں گزریں ان میں ریاضیات و ہیئت میں بڑی بڑی ترقیاں ہوئیں۔ ان میں اقلیدس اریٹا استھینز، ارمقیدوس، ہیپیتس جیسے مشہور نامور لوگ گزرے ہیں۔ اقلیدس کی کتاب اقلیدس دو ہزار سال تک ہندسہ کا

دستور ہی ہے۔ اریٹا متحیز وہ شخص ہے جس نے جسامت زمین کے معلوم کرنے کا قاعدہ سب سے پہلے استعمال کیا ہے ارمیدوس نے اصول جگہ دریافت کیا ہے۔ ہیپیرقیس کو علم ہیئت کا موجد کہتے ہیں لیکن ان اکابر کی تحقیقات ایسے میدان سے متعلق تھیں جہاں کہ سالہات کے مادی نظریہ کی امداد کی کوئی خاص ضرورت نہ تھی بلاشبہ اس زمانہ میں ایک فلسفی گروہ نے اس کو اپنے فلسفہ کا اصول اساسی قرار دیا تھا۔ لیکن اس گروہ کو اس نظریہ سے جو کچھ سی تھی اس کا باعث یہ نہیں کہ وہ اس کو علمی اعتبار سے مفید جانتے تھے بلکہ یہ لوگ عالم میں حکومت ربانی کے مخالف تھے جس کو یہ لوگ سب سے بڑی خرابی جانتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک یہ انسان کے دل میں موت و حشر کا خوف پیدا کر دیتی ہے اس میں شک نہیں کہ حال میں سائنس دانوں نے مادہ کی سالہاتی ساخت کے ساتھ خدا کی خدائی کے اعتقاد کو بھی لایا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں (جیسا کہ ان میں سے ایک جیس کلارک میکسول نے بیان کیا ہے) کہ سالہات مصنوعی چیزیں ہیں اور یہ کہ دنیا میں ایسی غیر مادی چیزیں بھی ہیں جو قطعاً سالہات کی بنا پر نہیں ہیں۔ اس کے برعکس قدیم زمانہ کے سالہاتی یہ کہتے تھے سالہات قدیم ہیں، اور دنیا میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جو سالہات کا مجموعہ نہ ہو، ماسوائے اس اظہار کے جس میں سالہات گھومتے پھرتے ہیں۔ فلاسفہ کے جس گروہ نے مذہب کی مخالفت میں نظریہ سالہات کو اختیار کیا تھا وہ فلاسفہ ایبی قوریہ کا گروہ تھا۔

لفظ ایبی قوری بہت ہی جلد عیاش کے مرادف ہو گیا۔ مگر اس کی وجہ یہ تھی کہ عیاش اپنی عیاشی میں اصول ایبی قوریہ کی آڑ لیتے تھے کیونکہ ایبی قوریہ کے نزدیک خیر عظمیٰ لذت ہے اور صرف اسی کے حصول میں ساعی و سرگرم ہونا قرین دانشمندی ہے خود اس گروہ کے بانی ایبی قورس دہائش ۱۸۳۶ء میں انتقال ۱۸۴۶ء کی ذاتی سیرت اور تعلیم کا وہ لوگ بھی احترام کرتے تھے جو اس کے فلسفہ کی علی الاعلان مخالفت کرتے تھے۔ اس کے حقیقی تبعین کے قول و فعل سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ وہ عیاشی اور نفس پرستی کی زندگی کو خیر عظمیٰ کے حصول کا بہترین ذریعہ خیال کرتے تھے۔ گو اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ عموماً ایسا شخص اپنے

لئے زیادہ سے زیادہ مقدار لذت کم از کم مقدار الم کی حاصل کریگا۔ جو خود اپنی قورس کی طرح اپنی زندگی اعتدال اور عزت کے ساتھ گزارے گا، جس کے گرد ہمدرد و دست ہوں گے جو اپنے آپ کو پریشان کن فرایض اور محنت طلب ملائعوں سے بچاتا ہوگا، اور حشر و نشہ کے خوف کو دل میں جگہ نہ دے گا۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ حیاشی کی زندگی ہی میں بہترین لذت نصیب ہو سکتی ہے تو سچے ایسی قوری کو اس کے مقابل میں یہ ثابت کرنا مشکل ہو جائیگا کہ اس زندگی میں سب سے زیادہ لذت نصیب ہوتی ہے جس کو دنیا متفقہ طور پر مسلک نیکان کہتی ہے۔

اپنی قوری فرقہ کا شروع ہی سے ایک فرقہ مخالف تھا جو اسی کی طرح سے چوتھی صدی قبل مسیح کے ختم پر عالم وجود میں آیا تھا یہ اپنے بانی زینو کے نام سے مشہور نہیں ہے، بلکہ زینو ایٹھن میں ایک رنگین چھت کے نیچے درس دیا کرتا تھا، اسی سے یہ فرقہ رواقیہ کہلاتا ہے۔ اس فرقہ کے نزدیک اس الفضائل لذت نہیں بلکہ نفیلت ہے۔ یہ دو متضاد و مخالف نظریے ان ممالک میں صدیوں تک رائج رہے ہیں، جو سن عیسوی کی ابتدا میں سلطنت روم کا قلب تھے۔ ایٹھن آنے پر جن فلاسفہ سے سینٹ پال کا مقابلہ ہوا تھا وہ اپنی قوریہ اور رواقیہ فرقوں ہی کے لوگ تھے۔ ان دونوں فرقوں کا اصل موضوع بحث گزشتہ فلاسفہ کی طرح سے عالم کی اصل حقیقت معلوم کرنا نہیں ہے بلکہ ان کا موضوع بحث یہ ہے کہ کس قسم کی زندگی گزارنے سے انسان کی آرزوئے مسرت پوری ہو سکتی ہے، اس میں شک نہیں کہ چونکہ رواقیہ کے نزدیک فطرت کے مطابق زندگی گزارنا بہترین طریق زندگی ہے اس لئے وہ نظام عالم کے حکم کو بہت ہی بلند مرتبہ دیتے ہیں، کیونکہ اس میں ہر انسان اپنی ایک جگہ رکھا ہے، جو اس کے لئے اس کی اصل قسمت بلکہ تقدیر الہی مقدار کر دیتی ہے۔ اس جگہ اور اس کے تغیرات و حوادث کو خوشی خوشی قبول کرنے ہی میں راز صلاحیت پنہاں ہے۔ لیکن رواقیہ کے نزدیک بھی ذہنی و جسمی مشکل کا وہ مرتبہ نہیں ہے جو اس کو افلاطون اور ارسطو کی نظریں مائل تھا ان کے یہاں یہ شخص اخلاقی ارتقاء کا آلہ رہ جاتا ہے۔ اور ایسی قوریہ کے یہاں تو یہ صرف

اس حد تک مفید ہے کہ اس سے اوہام کے خوف رفع ہوتے ہیں، اور یہ انسان کو مذہب کے پنجے سے نجات دلاتا ہے، اسی وجہ سے شہور ایہی قوری شاعر پور سرپوش رسدیش ۹۶ مسدق انتقال مشفق م اس کے پانی ایہی قورس کو دیوتا کہلانے کا مستحق سمجھتا ہے۔ اگر اس کے اس فائدہ سے قطع نظر کر لیا جائے تو یہ ان کے نزدیک محض عظمیٰ تغریب رہ جاتا ہے اس لئے ہم کو یہ دیکھ کر مطمئن تعجب نہیں ہوتا کہ ایہی قوریہ علوم و فلسفہ میں کسی قسم کا اضافہ نہیں کرتے۔ ان لوگوں نے دیماقریطوس کے نظریہ سالکات کو اختیار کر کے اپنا بنایا ہے۔ لیکن یہ نہ تو ان اعتراضات کا جواب دے سکتے ہیں جو اس پر حقیقت اصلی کا، نظریہ ہونے کی حیثیت سے وارد ہوتے ہیں اور نہ اس کی ان قوتوں کو ظاہر کر سکتے ہیں جو اس میں عظمیٰ تشبیہ و تحقیق کے آلہ کی حیثیت سے پائی جاتی ہیں۔ روایتیہ بھی فلسفہ طبیعی میں کسی قسم کی ترقی نہیں کرتے گو ان کے بعض افراد علم طبیعی کے بعض شعبوں میں اپنی تصانیف کی بنا پر شہرت رکھتے ہیں لیکن دراصل روایتیہ نے فلسفہ کی جو کچھ خدمت کی ہے وہ اخلاق میں کی ہے۔ نظریہ عالم میں وہ ہر قلیطوس کے متبع ہیں عقل الہی جس کو وہ دنیا میں مضمر اتنے ہیں جو حکمت کی طرح حکمت سلیمانی (۸-۱) میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک پہنچ جاتی ہے اور تمام چیزوں کا بنائیت حسن و خوبی کے ساتھ انتظام کرتی ہے اس کو بھی وہ غیر مادی روح نہیں سمجھتے بلکہ آئینہ نوعیت کی کہتے ہیں فلاسفہ کے یہ دونوں گروہ مادی کو حقیقی کہتے ہیں، اور اس طرح سے افلاطون سے بھی پیچھے جا پڑتے ہیں جس نے پہلے پہل ان دو نقطوں میں امتیاز کیا تھا۔ لیکن ان دونوں فرقوں کو اصل دیکھی مسئلہ کردار سے ہے جس زمانہ میں یہ لوگ ہیں اس کے حالات کو دیکھ کر یہ بات قابل تعجب ہی نہیں ہے۔ وہ زمانہ گزر چکا تھا جب زینو اور ایہی قورس تعلیم دیتے تھے جس زمانہ میں سینٹ پال کا ان کے متبعین سے سامنا ہوا ہے، اس زمانہ میں کل یونانی دنیا رومی سلاطین کے ماتحت آگئی تھی۔ سقراط کے زمانہ میں اتھنز جیسی چھوٹی سی حکومت میں جن لوگوں کے لئے کلی المی اور فوجی خدمات جہنم براہ رہا کرتی تھیں اب ان کو ان مشاغل سے کوئی سروکار نہ تھا، اس لئے ایسے لوگوں میں اس امر کے متعلق پریشانی بڑھنا

لازمی تھی کہ اب کیا کرنا چاہئے۔

یہ پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ سقراط گو بذاتہ ایک دماغی شاعر تھے ہی تھا لیکن اس کے اکثر شاگردوں میں اس کی تعلیم سے مروجہ معیارات کے شعلے لے اٹھنا ہی پیدا ہو گئی تھی جن کو ان کے ابناء نے وطن قدیم شہر ہی و فاداری کا جزو سمجھتے تھے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ دولت اور دنیاوی اغراضات کو ٹھکرا کر جو آزادی اُس نے حاصل کی تھی اس سے بھی اس کے ہمد کے دماغی آزادی متاثر ہوئے تھے۔ یہ اسی لیے اور اینٹی تھینیز ہیں۔ ان کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ انسان کے لئے اس کی آزادی ہی کافی ہے اور اس خیال میں انھوں نے یکطرفہ مبالغہ سے کام لیا۔ اس سے فلسفہ میں دو اور گروہ پیدا ہو گئے۔ ان میں پہلا سیرینیہ کہلاتا ہے اور ارسطی ہے۔ منسوب ہے جو سیرین (زمانہ حال کے طرابلس) کا باشندہ تھا۔ اس گروہ کی تعلیم یہ تھی کہ انسان کو حال سے سرکار رکھنا چاہئے اس کو نہ تو ماضی کا افسوس ہونا چاہئے اور نہ مستقبل کا خیال۔ جو لذت میسر ہو سکے اس سے انکار نہ کرنا چاہئے، بشرطیکہ یہ اس کو اپنے دام میں گرفتار نہ کر لے۔ اینٹی تھینیز نے اس مقصود کو اس کے بالکل برعکس طریقہ سے حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اس کو ہر ایسی شے سے انکار تھا جس کے بغیر انسان کا کام چل سکتا ہے۔ چنانچہ اس گروہ کا سب سے مشہور فرد دیوجانس جس کے نام میں رہنے کا قہر ہر شخص نے سنا ہوگا) نے جب ایک لڑکے کو اوک سے پانی پیتے ہوئے دیکھا تو اپنے پانی پینے کے کٹورے کو بھی خیر باد کہہ دیا۔ اس گروہ کو کلیبیہ کہتے ہیں، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ دیوجانس یونانی میں جس لقب سے مشہور تھا اس کے معنی کتے کے ہیں، اور خود اس کے اس نام سے مشہور ہونے کی وجہ یہ تھی کہ زندگی کو انتہائی سادہ کرنے کے لئے اس نے رسم و رواج کیا بلکہ آداب و تہذیب ہی سے انکار کر دیا تھا۔ ہم اب تک عام جذبات کے خلاف یہودہ قسم کی نفرت رکھنے کو کلیبیت کہتے ہیں۔

اس قسم کے اصول خواہ وہ مسیحیہ کے ہوں یا کلیبیہ کے اس قدیم خیال کے بالکل منافی تھے کہ اپنے شہر کے اُمن و توامن اپنی زندگی کا جزو ہوتے ہیں۔ اور ایک کلیبی نے پہلے پہل اس امر کا دعویٰ کیا تھا کہ میں کسی خاص شہر کا باشندہ

ہیں ہوں بلکہ میرا وطن تو دنیا ہے ان دو گروہوں نے ایسی قوریہ اور رواقیہ کے لئے راستہ صاف کر دیا۔ لیکن ایسی قوریہ اور رواقیہ کے عالم وجود میں آنے کے بعد بھی ان کا علدہ طلحہ وجود باقی رہا۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو بھی اپنے متاخر سے اتفاق کئی نہ تھا ایسی قوریہ کے نزدیک وہ زندگی بہترین ہوتی ہے جس میں کم سے کم الم ہو پڑا فہرہ سہیہ کے کہ ان کے نزدیک جو لمحہ جس قسم کی لذت لائے اس سے بہرہ اندوز ہونا چاہیے۔ صرف اس قدر خیال رہے کہ انسان خود ان کے دام میں گرفتار نہ ہو جائے۔ کلیبیہ اور رواقیہ دونوں کے نزدیک زندگی فطرت کے مطابق گزارنی چاہیے۔ لیکن کلیبیہ کے نزدیک فطرت کے مطابق وہ زندگی ہو سکتی ہے جس میں نفع کا شائبہ بھی نہ ہو۔ اس لئے یہ تقریباً حیوانیت کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ برخلاف ان کے رواقیہ قرین فطرت اس زندگی کو کہتے ہیں جو عقل کو دنیا میں انسان کے مرتبہ کے اعتبار سے قرین فطرت معلوم ہو۔ بلکہ ہر آدمی کی عقل کو اپنے اجتماعی اور عمرانی حالات میں قرین فطرت نظر آئے۔ اور یہ اس کے مطابق ہوتا ہے جو خدا نے مقرر رکھ دیا ہے۔

انسانی مقدرات کے متعلق اس قسم کا اعتقاد ہی رواقیہ کی خاص خصوصیت ہے۔ ان کے یہاں عالم کے فہری ہونے کا دعویٰ جو انھوں نے کلیبیہ کی طرح سے اپنے متعلق کیا تھا محض تنگ شہریت کا انکار ہی نہ رہا۔ بلکہ اس عقیدہ کا منظر بن گیا کہ عالم اپنے باشندوں میں جن کو چاہے اور جن کو اس قابل سمجھے کہ یہ میرے حیرت انگیز نظام میں کم از کم ایسی وفادارانہ عقیدت پیدا کر سکیں گے۔ جو ایک محب وطن میں اپنے وطن کے غیر مکمل آئین و قوانین کے متعلق ہوتی ہے ان کو وہ اپنے لئے مخصوص کر لیتا ہے۔ رواقی شہنشاہ ارکس آری بس کہتا ہے کہ اگر شاعر ایچض سے "اے سیکر اپس کے پیارے شہر کہہ کر خطاب کر سکتا ہے تو کیا تو عالم سے اے خدا کے پیارے شہر کہہ کر خطاب نہیں کر سکتا"۔ یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ رومیوں میں جو زینہ کے انتقال کے دو ہی سو سال کے اندر کل یونانی بولنے والی دنیا کے حاکم ہو گئے تھے، صرف رواقی فلسفہ ہی نے رواج پایا۔ علمی ذوقی حسن خوبصورتی کی ولادگی عالمساہ شکوک مہذب اور متمدن تفریحات



ان سب سے رومی، مزاج معر تھا۔ ان کے نزدیک سب سے یونانی فلاسفہ میں جو ان کے نایندے تھے ان میں ایسے چھپور سے پن کے پیدا ہو جانے کا خوف تھا، جس سے احساس نظم و ترتیب اور جذبہ قومی خدمت کو جس پر اب تک رومی سلطنت کا مدار تھا، نقصان پہنچ جانے کا اندیشہ تھا۔ لیکن اس قسم کے شکوک اور فرقوں کی نسبت رواقیہ میں بہت کم پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ عالم کو خداوند عالم کے ماتحت ایک ایسی جمہوریت خیال کرتے ہیں جس میں ہر شخص اپنی ذاتی اغراض کو کل جمہوریت کے مفاد کے تابع کرنے پر مجبور ہے۔ اس لئے وہ زندگی کو ایسے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں جو بہترین رومی روایات کے مطابق ہے چونکہ وہ خدا پر اعتقاد رکھتے ہیں، اور اس کو ماضی و ناظر جانتے ہیں، اس لئے وہ صرف یہی نہیں کہ مقررہ مذہبی رسوم پر آسانی کے ساتھ عمل کرنے لگتے ہیں، بلکہ جہاں ممکن ہوتا ہے، ان کی اپنے فلسفہ کے مطابق تفسیر بھی کو لیتے ہیں۔ چنانچہ رواقیہ کے نزدیک جس عالم میں واقعات کا دور پہلے ہی سے مقرر و متعین ہے، اس میں کسی شے کے اندر بغیر اس کے تغیر نہیں ہو سکتا کہ باقی اور تمام چیزوں میں اس کے مطابق تغیر نہ ہو جائے۔ اس لئے اگر قدیم کائنات کی طرح کوئی ذکی آدمی مذکورہ جانور کے احسا، کی حالت سے ایسی لڑائی کے واقعات کے متعلق نتیجہ اخذ کر سکے جو ابھی تک نہیں ہوئی تو کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہے۔ لیکن اگر اپنی اخلاقی اور مذہبی خصوصیات کی بنا پر رواقیت نے روم میں عام ہر دلخیز نری حاصل کی تو رومی قوم کے مزاج میں بھی کوئی ایسی بات ضرور تھی جو رواقی فلسفہ کے ساتھ خاص طور پر میل کھاتی تھی۔ کہتے ہیں کہ یہ رومیوں کی قانون اور عدالت کی حس تھی۔ جس کی بنا پر وہ تمام قدیم اقوام میں ممتاز ہیں۔ اور جس نے رومی نظام قانونی کو وہ بنیاد بنا دیا ہے جس پر سوسائٹی کا قہر مافیت اب تک تعمیر ہوتا ہے۔ رواقیہ قانون فطرت کے تصور سے پہلے ہی سے انوس تھے۔ اور تمام حیوانات ناطق کو وہ اس کا پابند سمجھتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک قانون فطرت اس محیط عالم عقل کا مظہر ہوتا ہے۔ جو خدا ہے۔ انھوں نے رومی قانون میں اس قسم کا مواد

پایا جو اس خدائی نمونہ کے مطابق ڈھالے جانے کی قابلیت رکھتا تھا اور رومی قانون کی ترقی ان مقننین کی بہت کچھ رہین منت ہے جو قانون فطرت کو اپنے ذہن میں رکھتے ہیں۔

رواقیہ گروہ کے جن فلاسفہ کی تقاضی ہم تک مکمل حالت میں پہنچی ہیں وہ بعد کی یعنی رومی روایت کے نمائندے ہیں۔ یہ سنیکا اپیکٹیس مارکس آریلس ہیں۔ ان میں سنیکا اور مارکس آریلس تو معاملات عام سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتے تھے۔ کیونکہ سنیکا (پیدائش ۶۳ء و انتقال ۶۵ء) اپنے شاگرد نیرو کے ابتدائی عہد میں اس کا مشیر خاص تھا، اور مارکس آریلس تو بیس سال تک (۶۹ء تا ۸۱ء) خود تخت سلطنت ہی پر بیٹھ رہا ہے۔ اپیکٹیس جوان دونوں کے درمیانی زمانہ میں گزرا ہے، ایک غلام تھا، مارکس آریلس خود کہتا ہے کہ میں اپیکٹیس کی تصنیفات کا سب سے زیادہ رہین منت ہوں۔ انھیں دو شخصوں سے جو اپنی دنیاوی حالت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے بالکل مخالف گروہانی حالت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے بالکل مشابہ تھے بعد کی نسوں کے صد ہا انھماص نے مرکز حیات میں صف آرا ہوتے وقت تقویت اور کمینان حاصل کیا ہے۔ غلام اور بادشاہ دونوں اس مختصر گروہ کے لوگوں میں تھے۔ جن کے متعلق مینو از لڈ کہتا ہے۔

”جن کا واحد رشتہ ارتباط یہ ہوتا ہے کہ دنیا کسی کو بھی واہدا نہیں بناتی“

لیکن سنیکا کے واقعات زندگی یا اس کی تقاضی کو دیکھ کر ہم اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ جدید یورپ کے اخلاقی نظریات کو موجودہ سانچہ میں ڈھالنے میں قدیم معنفوں میں سے بہت ہی کم لوگوں نے اس قدر کام انجام دیا ہے۔ اور اس زمانہ میں چونکہ اس کی تقاضی کو اس کثرت کے ساتھ نہیں پڑھا جاتا جیسا کہ قرون وسطیٰ اور نشاۃ جدیدہ کے زمانہ میں پڑھا جاتا تھا اس لئے متعلم کو یہ معلوم کر کے بہت حیرت ہوگی کہ یورپی ادبیات پر قدماں سے جس قدر اس مصنف کا اثر پڑا ہے اتنا شاید کسی اور مصنف کا نہیں پڑا۔

ایک قسم کا درس اخلاق دیے کا طریقہ اسی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو شکسپیر کی تمثیل (مے ٹر ٹر فار مے ٹر ٹر Measure for Measure) میں ملتی ہے۔ ڈیوگ بھیس بدل کر قید خانہ میں آتا ہے اور کلاڈیو کو نشہ دیتا ہے۔ اس میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک انسان کو جب یہ بتایا جاتا ہے کہ زندہ کی میں اطمینان نصیب نہیں ہو سکتا تو وہ اس پر موت کو ترجیح دینے لگتا ہے۔ اگر ہم کو اس پر حیرت ہو کہ ڈیوگ کلاڈیو بلکہ ان کے مصنف کے ذہن میں ایک عیسائی راہب (کیونکہ ڈیوگ اسی بھیس میں تھا) اس سے زائد کسی اور شخص کی توقع نہ ہوتی تو ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ وہ شخص جس کو رواجی عیسائیت کہتے ہیں اور جو تعلیم یافتہ طبقہ کا مذہب ہے اس میں سنیکا کی روایت کا بہت کچھ حصہ ہوتا ہے۔ موجودہ زمانہ کے فلسفی کا عام تصور بھی سنیکا ہی کا ہے اور جب ہم یہ سنتے ہیں کہ فلسفی اشیاء سے فلسفیانہ انداز میں متاثر ہوتا ہے یا شکسپیر کے یہاں یہ اشارہ دیکھتے ہیں۔

دو فلاسفہ نے کتنی ہی فصاحت و بلاغت کیوں نہ صرف کی ہو اور نعت و اتفاق اور برداشت آلام پر کتنی ہی گل افشائیاں کیوں نہ فرمائی ہوں مگر ان حضرات میں ایک بھی ایسا نہیں ہوا جو ڈاڈھ کے درد کو صبر کے ساتھ برداشت کر سکتا ہو۔

کیونکہ روایتیہ جن میں سنیکا بھی ہے یہ کہنے سے ذرا نہ جھگکتے تھے خدا ایسے آدمی سے جو صحیح معنی میں حکیم و دانا اور نیک ہوتا ہے صرف اس اعتبار سے فوقیت رکھتا ہے کہ اس کی حکمت اور نیکی دیر پا ہوتی ہے۔ اگرچہ اور امور میں یسویت اور روایتیہ کی تعلیم میں غلط ہو سکتا ہے لیکن یہاں ان کا فرق بالکل ظاہر ہے لیکن یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ روایتیہ جہاں یہ کہتے تھے وہاں اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہتے تھے کہ اس معنی کر کے حکیم و دانا بہت ہی کم ہوئے ہیں بلکہ حق تو یہ ہے کہ کوئی ہوا ہی نہیں۔ برخلاف اس کے عیسائی یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کا ایک انسان ہوا ہے ساتھ ہی یہ کہتے ہیں کہ وہ خدا تھا۔

میں نے ابھی کہا ہے کہ روایتیہ یا تو مذہب تھی یا مذہب بن گئی تھی

اور اسی لئے میں نے اس کا عیسویت سے مقابلہ و موازنہ کیا ہے۔ فی الحقیقتہ اب ہم ایسے زمانہ میں پہنچ گئے ہیں کہ جب لوگوں نے فلسفہ سے یہ مطالبہ کرنا شروع کر دیا تھا کہ یا تو فلسفہ ہمارے لئے مذہب ہمیا کرے اور یہ مذہب پیش نہیں کر سکتا تو غلطی ہو جائے۔ اور مذہب کو فلسفہ ہمیا کرے دے۔ اس زمانہ کی حالت کے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اب مذہب اور فلسفہ کے باہمی تعلقات پر غور کریں۔

---

# باب

(فلسفہ اور آغا زہسویت)

جب سے بنی نوع انسان نے اپنے سے ایسے سوالات کرنا شروع کئے ہیں جن کے جواب دینے کی کوشش کا نام فلسفہ ہے اور خود سے یہ پوچھا ہے کہ اس پُر ابھار دنیا کی جس میں کہ ہم اپنے آپ کو پاتے ہیں اصل حقیقت کیا ہے؟ یہ کیونکر عالم وجود میں آئی ہے اور اس کی تہیں کونسی تہیں مضمر ہے؟ اس وقت سے اب تک کبھی بھی انھوں نے بالکل خالی الذہن ہو کر ان مسائل کے حل کرنے کی کوشش نہیں کی کیونکہ قریباً قرن پہلے ان کے آبا و اجداد نے اہم طور پر اس رمز کو محسوس کرنا شروع کیا تھا جو انھیں اپنے اوپر ہر طرف سے محیط معلوم ہوتا تھا۔ وہ اس کے غیبی پیر سے متوجش ہوتے تھے، اس کی سحر کاری و ظلم آسانی ان کو پریشان کرتی تھی۔ گراں کے ساتھ ہی انھیں یہ بھی امید ہوتی تھی کہ ہم اس سے واقف و مانوس ہو جائیں گے۔ یا رفتہ رفتہ اس سے اپنی قربت و عزیز داری ثابت کر سکیں گے اور ہم کو اس سے زیادہ مستحکم آزاد و قوی زندگی حاصل ہو سکے گی جو بصورت دیگر ممکن ہے۔ اس عالم کی رمز سے رو براہ ہونے کی خواہش اور اس کے خوف نے جذبات احترام و استہباب کے ساتھ مل کر برسوں مل کیا ہے۔ اور اس لئے ہر جگہ اور ہر خطہ میں اوامر و نواہی رسوم و روایات کا ایک جمیدہ نظام پیدا ہو گیا ہے۔ یہ گویا کہ اس خطہ کے باشندوں کے اس عادی رجحان کا مظہر ہوتا ہے جس کے مطابق وہ اپنے

گرد و پیش کی اُن قوتوں کو دیکھتے ہیں جن کے اعمال و افعال ان کے سے نہیں ہوتے اور یہ مذہب کہلاتا ہے۔

اس لئے جب فلسفی تعلف شروع کرتا ہے تو وہ ایک گونہ اس مہم سے مانوس ہوتا ہے جسے کہ وہ حل کرنا چاہتا ہے اس واقعیت و شناسائی ہے وہ متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ وہ اپنی ان معلومات کو فلسفیانہ تحقیقات کے لئے دلیل راہ بنانا چاہے یا نہ چاہے مگر اس کا اس کے عمل پر اثر ضرور ہوتا ہے لیکن فلسفہ کا اصل اصول یہ ہے کہ اس طرح سے کوئی شے مسلم و صحیح نہ مان لی جائے کہ اس میں تجربہ و اختیار کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اس لئے شروع شروع میں نہ تو کوئی نئی فلسفیانہ تحریک کا بانی اور نہ کوئی فلسفہ کا مبتدعی مذہبی روایات سے بے اعتنائی برتنے سے بچ سکتا ہے اور مذہبی روایات کے حال طبقے کو اگر یہ آزادی ناقابل برداشت معلوم ہو تو باہم غاصت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا باعث یہ ہے کہ دونوں ایک ہی شے کے متعلق بحث کرتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ فلسفہ مذہب کی جگہ لے لیکار اور جو کام مذہب نسبتہ ادنیٰ طریق پر انجام دیتا رہا ہے اس کو یہ بوجہ احسن انجام دیکار۔ ایسا تو غالباً اس وقت ہوتا جب کہ مذہب کے وہ نظریات جن کا عالم کی اصلیت اور اس کے اعمال و افعال سے تعلق ہے مذہب کا کل یا بیشتر حصہ انھیں پر مل ہوتا۔ مگر ایسا نہیں ہے بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو کائنات میں ایسی چیزیں ملتی رہتی ہیں جو اس کے جذبہ احترام اور تحریک عبادت کو برا بھونچہ کرتی ہیں جن کو وہ مختلف طریقوں سے تشفی بخشتا ہے۔ اس تجربہ کا اظہار کسی نہ کسی مذہب ہی سے ہو سکتا ہے۔ لیکن چونکہ مذہب اس شے کا نام ہے جس کو انسان روح حقیقت خیال کرتا ہے اس لئے لازمی طور پر اس کی کل فطرت اس میں شریک ہونے کی مدعی ہوتی ہے۔ اس لئے مذہب اس روحانی سطح تک پہنچ جاتا ہے جس پر کہ فلسفہ عالم وجود میں آ سکتا ہے وہ فلسفیانہ نکتہ چینی کو اپنے اس دعوے سے ہاتھ اٹھائے بغیر نظر انداز نہیں کر سکتا کہ یہ ندائے غیب کا انسانی جواب ہے۔ اسی طرح اگر فلسفہ حقیقت اعلیٰ کے متعلق مذہبی تجربہ کو نظر انداز کر دے تو وہ گویا آپ

اپنی تکلفی کرتا ہے۔

اب فلسفہ یونان کو دیکھو کہ ابتداء تو اس میں اور روایات مذہب میں ہم ایک خاص قسم کی عمدہ کی پالتے ہیں۔ طالیں سے اینکسا فورث ٹانک جو صدی گزری ہے اس میں ہم علمبرداران مذہب کو فلسفہ کی کوئی خاص مخالفت کرتا ہوا نہیں پاتے۔ اس کے چند سبب ہیں۔ اس زمانہ میں کوئی ایسی قوی مذہبی جماعت نہ تھی جس کے اغراض مروجہ مذہبی خیالات کو اپنی حالت پر باقی رہنے سے وابستہ ہوں، کوئی ایسی مقدس کتاب نہ تھی جس میں مغفرت کی کوئی ایسی تعلیم ہو جس کو لوگ عام طور پر تسلیم کرتے ہوں۔ فلاسفہ کے نظریات، حوام کے دیوتاؤں کے افسانوں سے اس قدر غیر متعلق اور بعید ہوتے تھے اور عام طرز عبادت (جس کی اصلاح یا اندام کی انھیں کوئی خواہش نہ تھی) سے وہ اس قدر بے پروائی برتتے تھے کہ کسی قسم کے مذہبی تشدد کے شروع ہو جانے کا کوئی گمان ہی نہ ہوتا تھا۔ پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط سے چوتھی صدی قبل مسیح کے وسط تک صرف ایک یونانی حکومت یعنی جمہوریت ایتھنز میں مشہور متعصبانہ افعال کی مرتکب ہوتی ہے۔ اول جائدا و سورج کی ربوبیت سے انکار کرنے کی بنا پر اینکسا فورث جلا وطن کیا گیا، اس کے بعد سفر اقل قتل ہوا اور پھر ارسطو لاندہی کا موم قرار پایا، جس کی بنا پر اس کو ایتھنز چھوڑنا پڑا۔ مشہور ہے کہ جب ارسطو سے کسی نے پوچھا کہ اے حکیم تو نے ایتھنز کو کیوں خیر باد کہہ دیا تو اس کا اس نے یہ جواب دیا کہ مجھے ڈرتا تھا کہ یہ جمہوریت پھر کہیں بارگاہ فلسفہ میں مجرم نہ بنے۔ لیکن مذکورہ بالا تشدد کے متعلق اس قدر یقینی ہے کہ مذہبی تعصب کے علاوہ اور اسباب عناد بھی کام کر رہے تھے۔ یعنی جن لوگوں سے سیاسی امور کی بنا پر مخالفت ہوتی تھی، ان پر ان کے ہم صحبت فلاسفہ کے ذریعہ سے اعتراض کرائے جاتے تھے لیکن آزادی نگار کے خلاف ان معاندانہ کارروائیوں سے فلسفہ کی آزادی کو کوئی نقصان نہیں پہونچا۔

اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ اصل فیثا فورغیت میں علمی اور فلسفیانہ تحریک

کے ساتھ مذہبی احیاء بھی لا ہوا تھا۔ اور اس احیاء میں صرف آسانی قوتوں کی پیش  
کا جوش ہی نہ تھا بلکہ بغض ایسے قدیم خیالات اور اعمال کا احیاء بھی شامل تھا، جو  
مذہب یونانیوں کے نہیں بلکہ غیر متقدم وحشیوں کے شایان شان معلوم ہوتے  
ہیں۔ گو بعد کے پتتین فیثاغورث نے ان اعمال و عقاید کو استعارہ و علامتی  
کہکر ترک کر دیا، لیکن پھر بھی مذہبی رنگ فیثاغورثی فرقہ سے قطعی طور پر بھی زایل  
نہ ہوا۔ چنانچہ یہ ہم کو اس دیکھی میں نظر آتا ہے جو اس فرقہ کے فلاسفہ کو روح  
انسانی کے حشر سے بھی پیشوق دراصل ان مذہبی اچھٹوں سے شروع ہوا  
تھا جو ارفیوس کی تحریرات کو وحی آسانی کہتی تھیں۔ غالباً انھیں سے اتباع  
فیثاغورث نے بھی اس خیال کو لیا تھا۔ ان جالس کو قدیم کوسمی مذاہب  
پر جو کامیابی ہوئی اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس زمانہ میں لوگ انفرادی  
طور پر اپنے مستقبلوں پر غور کر رہے تھے اور یہ افراد کی مذہبی ضرورت کو تسلیم  
کرتی تھیں، اب جن اعمال و عقاید سے یہ اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش  
کرتی ہوں وہ کتنے ہی لغو و بھل کیوں نہ ہوں، لیکن پھر بھی ان میں انسان  
انفرادی طور پر اعلیٰ قوتوں تک پہنچنے کا حق رکھتا تھا۔ برخلاف قدیم مذاہب  
کے کہ ان میں صرف ہمیشہ فرو حکومت یا رکن جماعت (جو اس حکومت کا  
ایک مسلمہ جزو ہو) کے انسان کو اعلیٰ قوتوں تک پہنچنے کا حق ہوتا تھا اس پر  
ان کی خدمت میں حاضر ہونا فرض ہوتا تھا۔ اسی طرح سے افراد کی مذہبی ضرورت  
کے تسلیم کرنے ہی کی بنا پر (اور نہ کہ انفرادیت کے فلسفیانہ مسئلہ پر غور و غوض کرنے  
کی وجہ سے) فیثاغورث اور اس کے اتباع کو روح کے مسئلہ میں دلچسپی تھی۔  
ان کی اس دلچسپی کا اظہار مسئلہ تناسخ ارواح میں ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں فیثاغورثی  
آئی اوینا کے فلاسفہ سے بالکل علیحدہ و ممتاز معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ موخر الذکر  
فلاسفہ نے عالم کے متعلق فطرت کے خالص سائنٹفک مطالعہ سے رائے  
قائم کی تھی، اس لئے ان کو تغیر و فنا کے عام قانون سے روح کو مستثنیٰ کر دینا کبھی  
گوارا ہی نہ ہو سکتا۔

آرفیوسیت اور فیثاغورث کا وجود اس امر کی کافی شہادت ہے کہ



روح کی مغفرت کے متعلق یونانیوں میں بھی ایک طرح کی پریشانی تھی جس سے وہ فلاسفہ بھی بری نہیں ہیں جن کے عہد کو ہم قدیم کہتے ہیں لیکن یہ مسئلہ ارسطو کی موت اور اس کے شاگرد اسکندر اعظم کی فتوحات یعنی چوتھی صدی قبل مسیح سے لیکر چوتھی سنی تک جب کہ عیسویت سلاطین معا کا مذہب بن گئی تھی بہت ہی زیادہ ممتاز و نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس زمانہ کو اکثر تریلی نشک کہتے ہیں کیونکہ اس دور میں یونانی نژاد لوگ تو کم سامنے آتے ہیں اور ایسے لوگ زیادہ سامنے آتے ہیں جو یونانی بن گئے ہیں۔ یہ یونانی پڑھتے ہیں، یونانی لکھتے ہیں، یونانی بولتے ہیں یونانی رسم و رواج پر عمل کرتے ہیں۔ یہ لوگ یونانی تمدن کو چلانے کے لئے اس سے بہت مختلف مزاج رکھتے ہیں جو بہ حیثیت مجموعی یونانی فلسفہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہم ان لوگوں میں وہ سمجھ بوجھ وہ اعتبار نفس وہ علمی شغف نہیں پاتے جس کی اس زمانہ کا نقاد حقیقت سے تعبیر کرتا ہے۔ بہر حال فلسفہ صحیح معنی میں یعنی غرض اشیا کی اصل حقیقت کے سمجھنے کے لئے مدد دے چند آدمیوں کو متاثر کر سکتا ہے۔ ہر زمانہ اور ہر ملک کی یہی حالت ہے جس سے یونان قدیم کا عہد ہی مستثنیٰ نہیں ہے۔ جوں جوں طبقہ قوام وسیع ہوتا گیا فلسفہ سے ایسی چیزوں کا مطالبہ ہوتا گیا جس کو یہ پیش نہ کر سکتا تھا۔ اس سے ان پچاس امیدوں اور پچاس خوفوں کے علمی مل کا مطالبہ کیا گیا جو حیات انسانی کی طرح سے قدیم ہیں اور جس کے متعلق بشپ براؤننگ اپنے معمول کے مطابق کہتا ہے ”ٹھیک وہ حالت جب کہ ہم اپنے نزدیک اس قسم کی تمام پریشانیوں سے بالکل محفوظ ہوتے ہیں“ اور جو ان لوگوں کی نظر میں جو ان سے بری ہوتے ہیں یہودہ و لنو پریشانیوں معلوم ہوتی ہیں لیکن وہ ہماری روح پر چھٹی ہیں اور اس میں داخل ہو جاتی ہیں“

جس زمانہ کا ہم اس وقت ذکر کر رہے ہیں اس نے لوگوں کی قدیم چھوٹی چھوٹی قومیتوں کا شیرازہ منتشر کر دیا تھا جن میں مہولی فرانض کی انجام دہی کے بعد کسی کو خود سے یہ سوال کرنے کی گنجائش نہ رہ جاتی تھی کہ مجھے اپنے تحفظ کے لئے کیا کرنا چاہیے۔ اس نے ان کو دنیا کے ایسے سمندر میں ڈال دیا تھا جس میں مخالف آوازوں کی صدا میں گونج رہی تھیں، گڑبڑ میں بھی اس قدر اثر نہ تھا کہ

اس پر انسان بے چون چرا اعتبار کرے۔ اگر ایک نقطہ نظر سے یہ زمانہ بے مسمیٰ اور اعصاب کی کمزوری کا زمانہ تھا تو دوسرے نقطہ نظر سے اس میں خیر و شر کی جنگ (جو دنیا میں ہوتی رہتی ہے) کی حیثیت زیادہ ہو گئی تھی۔ (فلاطون جو یونانی فلاسفہ میں سب سے بلند پایہ ہے وہ کہتا ہے کہ خیر و شر کی اس جنگ کا عکس اس روح انسانی پر پڑتا ہے جو اپنے شعور و شخصیت کی بنا پر ممتاز ہوتی ہے اور جس کو اس کشمکش میں محض اپنے بچانے کا خیال ہوتا ہے) ایسے زمانہ میں اگر مسئلہ جبر و قدر جو کسی زمانہ میں دبا ہوا تھا از سر نو زور دیا جاتا ہوا دیکھیں تو ہمیں کوئی تعجب نہ ہونا چاہئے۔ اس سبب میں بھی ایسی قوریہ اور روایتیں ایک دوسرے کے خلاف میدان میں آتے ہیں۔ ایسی قوریہ نے کہا کہ انسان کا ذرا اور اپنی مرضی کا مختار ہے اور روایتیں نے کہا کہ نہیں انسان اپنی مرضی کا مختار نہیں بلکہ مجبور ہے۔ روایتیں کے اس دعوے سے ممکن ہے متعلم کو حیرت ہو کیونکہ ہم اس زمانہ میں مذہب کے ساتھ قدرت انسانی کے قائل ہیں۔ اور روایتیں ایسی قوریہ کے مقابلہ مذہب کے مایہ دم و دگاری کی حیثیت سے آئے تھے۔ لیکن متعلم کو یاد رکھنا چاہئے کہ اول تو روایتیں فطرت کے نظام ابدی جس میں قدرت انسانی کو دخل نہیں ہے، مشیت باری تعالیٰ کے بھی قائل تھے۔ دوسرے یہ کہ جن لوگوں کا یہ خیال ہوتا ہے کہ ہمارے اعمال سے ہماری مغفرت ہو سکتی ہے یعنی ہم کو اپنی مغفرت پر قدرت ہے وہ کوئی بہت مذہبی آدمی نہیں ہوتے۔ بلکہ مذہبی آدمی تو وہ ہوتے ہیں جن کو زیادہ تر اپنی بے بسی و بے چارگی کا خیال رہتا ہے اور اپنی ہر شے کو خدائے تعالیٰ کے فضل و کرم سے منسوب کرتے ہیں۔

اس زمانہ کے فلسفوں کا اصل بحث یہ ہے کہ انسان کو کونسی غایت کے حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ یہ سچ ہے کہ ارسطو پہلے ہی اپنے اخلاقیات کے مسئلہ کو اس صورت میں بیان کر چکا تھا۔ لیکن ارسطو کے نزدیک اخلاق فلسفہ کا محض ادنیٰ جز ہے، برخلاف ایسی قوریہ و روایتیں کے کہ وہ اس کو قلب فلسفہ سمجھتے ہیں۔ ان دو بڑے گروہوں کے ساتھ ساتھ جن میں سے ہر ایک یہ سمجھتا تھا کہ میں اس مسئلہ کا قطعی جواب دے رہا ہوں، تشکیک (یعنی اس شک کا کہ

اس مسئلہ یا کسی اور انتہائی مسئلہ کا ہم جواب دے بھی سکتے ہیں یا نہیں اس رجحان کا گہرا فطرتی رجحان یعنی ایک ایسی بنیاد یہ امر کہ ایسے زمانہ میں جو کہ مذہب و ایمان کا تلاشی کا تھا واقعہ کو ایسی قوریہ اور ارتیابیہ دونوں کی نسبت زیادہ فروغ کیوں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ واقعہ عالم کے مقررہ و مقررہ نظام کو نہایت ہی محترم مانتے تھے۔ روایت کی کل تاریخ پر یہ مذہبی رنگ غالب ہے۔ ہم اس کو کینتھم کی مناجاتوں میں پاتے ہیں جو اس گروہ کے بانی کے بعد اس کا سرگروہ بنا تھا۔ اے زمیں اور اے مقدر مجھے وہاں لیا اور میری اس طرح سے رہبری و رہنمائی کہ جس طرح کہ تو نے مقدر کر دیا ہے مجھے وہ قوت عطا کر کہ میں مقدر پر شاگرد رہوں اور میرے قدم کو لغزش نہ ہو۔ میرا سر میری مرضی سے نہ ہوگا لیکن اگر میرے مقدر میں ہے تو مجھے میں مبتلا ہی ہونا پڑے گا، صدیوں کے بعد بھی ہم اس کو اس آرمی بس کی کتاب میں مینٹن کے آخری الفاظ میں پاتے ہیں: جس نے تیرے بنانے کا حکم دیا تھا وہی اب تیرے توڑنے کا حکم دیتا ہے، تو نہ خود سے پیدا ہوتا ہے اور نہ مرتا ہے اس لئے تجھے اس دنیا کو اطمینان و سکون کے ساتھ خیر باد کہنی چاہئے کیونکہ وہ ذات جو تجھے اس دنیا کو خیر باد کہنے کا حکم دیتی ہے تجھ سے خوش ہے، لیکن بعد کے واقعہ اور خصوصاً سنیکا کے یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی کمزوری کا بھی خاص طور پر لحاظ رکھا جاتا ہے، جس سے وہ سختی جو اس فرقہ کا ماہر الامتیاز ہے کم ہو گئی ہے اور اس کی تحریرات میں نرمی اور رافت کی جھلک آنے لگی ہے جل کی بنا پر ان میں اور اس کے ہم عصر پائل کی تحریرات میں مشابہت پیدا ہو گئی ہے۔ چوتھی صدی عیسوی سے مشہور چلا آتا ہے کہ سنیکا اور سیٹ پال میں باہم دوستی اور خط و کتابت تھی۔ اور تو چاہے کچھ ہو یا نہ ہو جب سیٹ پال کا مذہب یورپ کا مسلمہ مذہب بن گیا تو بعد کے فلسفوں کے دلوں میں اس شہرت نے سنیکا کو ایک مقتدر و معتبر گروہ دلا دیا۔

ایک تاریخ فلسفہ کے اندر یہ بیان کرنے کی تو چنداں ضرورت معلوم نہیں ہوتی کہ ایسے زمانہ میں جو تلاش مذہب کے لئے ممتاز تھا اور جس میں ایسے مذہب کی عام طور پر جستجو ہو رہی تھی جو عقل اخلاق و جذبات کے اعتبار سے ان مذہب

سے زیادہ تشغی بخش ہو، جن کو یونانی تمدن کے اخلاف اب تک ماننے آئے تھے، مختلف حریف مذاہب میں وہ کشمکش کیونکر شروع ہوئی، جس کا انجام و اختتام عیسویت کی فتح پر ہوا ہے لیکن عیسویت کا یورپ کی بعد کی تاریخ فلسفہ پر اس قدر اثر پڑا ہے کہ مذہبی احکام و مسائل اور ان فلسفی فرقوں کے نظریات کے امین جو تعلق ہے جو یونانی دنیا میں آغاز عیسویت کے زمانہ میں موجود تھے کچھ نہ کچھ ضروری پڑتا ہے۔ نیز اس اضافہ کو بھی بیان کر دینا چاہئے جو اس نے ان مسائل میں کیا جن پر فلسفیانہ بحث ہو سکتی ہے یا ان تبدلات میں کیا جو فلسفیانہ تحقیق میں مفید ہو سکتے ہوں۔

(قوم یہود جس میں عیسویت عالم وجود میں آئی ہے اپنے انبیاء کی رہبری و رہنمائی میں اس بات کی قائل ہو گئی تھی کہ خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی معبود نہیں ہے یہ عالم اس کی قدرت کاملہ کا ایک ادنیٰ گوشہ ہے جس کو اس نے حکمت و انصاف سے بنایا ہے۔ یونانی بھی فلاسفہ مثل افلاطون و ارسطو کی رہبری سے خدا کو ایک ماننے لگے تھے اور نظام عالم میں اس کی حکمت و عدالت کے قائل ہونے لگے تھے لیکن فلاسفہ یونان نے اگرچہ اس طرح پر اپنے مذہب سے عوام کے مذہب کے لغو اور ادھامی عناصر نکال دیئے تھے لیکن خود عوام کے مذہب کی اصلاح کے لئے ذرا بھی تکلیف گوارا نہ کی۔ رواقیہ سے پہلے فلاسفہ اس کو بالعموم نفرت آمیز واداری کے ساتھ نظر انداز کرتے رہے تھے۔ خود رواقیہ نے بھی اس سے زیادہ اس کی اصلاح کی جرأت نہیں کی کہ اس کے بدترین اجزاء کو بے ضرر علامت کبکڑیاں دیا۔ فلاسفہ کے مذہب اور قوم کے روایتی مذہب میں بظاہر صرف ایک علاقہ باقی رہ گیا تھا اور وہ یہ کہ یہ بھی کبھی کبھی خدا کے معنوں میں زمیں کا لفظ استعمال کرتے تھے اجماع فکری کے احترام کو افلاطون اور ارسطو تک کل مذاہب عالم کا جزو سمجھتے تھے اور اس کو کچھ اپنے ہی مذہب سے مخصوص نہ خیال کرتے تھے۔ اس کے برعکس انبیاء یہود اپنی قوم کے مذہب کو ایک کرنا چاہتے تھے۔ وہ جس کو خدائے واحد و خالق ارض و سما کہتے تھے وہ وہی خدا ہے جس کو بنی اسرائیل کا خدا کہتے تھے۔ اب ان کا جو کچھ مقصد ہوتا تھا وہ صرف اس قدر کہ بنی اسرائیل کی

روایتی عبادت پرستش اس ذات کی تاک کی شان کے مطابق ہونی چاہئے۔  
 اس مذہب عیسویت بھی انبیاء کے اصول کے مطابق تھی۔ مسیح بھی پرانے  
 نظام کو توڑنے اور تباہ کرنے کے لئے نہیں بلکہ اس کی اصلاح و تکمیل کیلئے مبعوث  
 ہوئے تھے۔ اور پال کو گو قوم یہود اور اس کے قوانین سے اختلاف ہو گیا تھا مگر  
 اس بنا پر وہ کبھی اس نئے مذہب کا اپنے قدیم مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب سے  
 علاقہ قائم کرنے کا خیال نہ رکھتا تھا۔ عیسائی خواہ یہودی ہوں یا غیر یہودی وہ  
 بنی اسرائیل کے قدیم حقوق کے وارث تھے۔ وہ اس خدا کی جواب سارے  
 عالم کو اپنے مذہب میں لینے کے لئے تیار تھا ایسی ہی عبادت کرتے تھے جیسی کہ  
 بنی اسرائیل اس وقت کیا کرتے تھے۔ جب کہ تمام عالم میں قوم یہود ہی ایسی  
 قوم تھی جس کو اس کی صحیح منشا کا علم تھا یعنی عیسائیوں کا طرز عبادت کو ظاہر ہی  
 اختیار سے یہود نے غلط تھا مگر اصل مدعا اس کا بھی وہی تھا جو بنی اسرائیل کی عبادت  
 کا تھا۔ اس لئے عیسویت میں خدا کا تصور بھی ایسا تھا جو خودت برادری کی بنا پر  
 اپنی بلندی میں غلام یونان کے تصور کے ہم پلہ تھا، مگر اس کی برادری صرف  
 فلسفی مدیسے کی ہی مذہب محدود نہ تھی بلکہ یہ مصیخ جلیلوں کی ایک مذہبی برادری  
 تھی۔ اس قسم کی جامعیت اس زمانہ میں متعدد تھیں۔ اور ہر قسم کے طریق عبادت یعنی  
 مصری شامی ایرانی کی تلقین ہو رہی تھی یہ سب کی سب اپنے لئے مقبضین کی تلاش  
 میں سرگرم کار اور قدیم حکومت کے مذہبوں کی نسبت خدا سے قریب تر تعلق پیدا  
 کر دینے کی مدعی تھیں۔

آغاز عیسویت ہی کے زمانہ میں لیکن اس سے بالکل علاوہ بعض یہودی معنفین  
 (مثلاً غلوباشندہ اسکندریہ جو حکمت سلیمانی کا معنف ہے) افلاطون و رواقیہ کے  
 فلسفہ میں اپنے مذہبی عقاید کی تصدیق و توثیق بلکہ اپنی کتب مقدسہ کے حقیقی معنی  
 کلیہ پاتے ہیں۔ انھیں فلسفوں سے عیسویت کو سب سے زیادہ ہمدردی ہوتی  
 ہے۔ بلکہ یہ تو مروجہ اوہام کے خلاف جو فلسفیانہ ذہن کے لئے سخت تکلیف دہ  
 ہوتے ہیں فلسفہ کے ساتھ شریک کار ہو جانے کے لئے تیار رہے۔ مگر نجوم و کائنات  
 کے لئے جن کی اکثر فلاسفہ بھی حمایت کرنے کے لئے تیار تھے، اس کے نظام میں

کوئی جگہ نہ تھی۔ اس کی عبادت حیوانی قربانی اور اس کے قابل نفرت لوازم سے پاک تھی۔ اس میں کم از کم ان بے شرمیوں کا نشان نہ تھا جو اس زمانہ کے اکثر مذاہب کی عبادت میں ہوتا تھا۔ اپنی قدیم سادگی کے زمانہ میں یہ ان ظاہری اور حسی دلچسپی کی چیزوں مثلاً تصویروں قربان گاہوں وغیرہ سے پاک تھی جن کو بعد میں کلیسا نے اختیار کر لیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ خصوصیات عیسائی طرز عبادت کو یہود کے معبودوں سے ممتاز نہیں کرتیں۔ لیکن نئے مذہب نے یہودیت کے قومی تعصب اور روزمرہ کی زندگی میں صہبارسی امور کی پابندی کو بالائے طاق رکھ دیا تھا۔

عیسائی اور رواقیہ اپنے سخت معیارات کو دار اور عالم میں حکومت آسانی کے ہونے پر ایمان میں ایسی توریہ کے خلاف متحد تھے، علاوہ ازیں جہان ایسی توریہ نظام فطرت کو محض سالہات کی ابدی گردش بتاتے تھے وہاں عیسائی اور رواقیہ ایک آگ کے منظر تھے جس میں موجودہ نظام عالم فنا ہوگا لیکن رواقیہ نے تو اس آگ کے متعلق ایک خاص طبعی نظریہ سے استنباط کیا ہے۔ اور عیسائی اس کو اس عظیم الشان یوم عدالت کا پیش خیمہ کہتے ہیں جس میں ہر شخص کے اعمال و افعال کا فیصلہ ہوگا، اور ایک نیا نظام عالم پیدا کیا جائے گا۔ جس میں نیک ہمیشہ کے لئے مسرور ہوں گے اور بد ہمیشہ کے لئے مصائب و آلام میں مبتلا رہیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عیسائیوں کا اس عالم کے انجام کے متعلق جو عقیدہ ہے وہ فلاسفہ یونان کی طرح ان نظریات سے عالم وجود میں نہیں آیا ہے، جو علمی استعجاب سے پیدا ہوئے ہیں یہ پیغمبروں کے ارشاد کے بموجب تسلیم کیا گیا ہے، اور کائنات کے مادل حکمران کے شایان شان معلوم ہوتا ہے۔

لیکن عیسویت کی اخلاقیات رواقیت کی اخلاقیات کے کتنے ہی مشابہ کیوں نہ ہو مگر پھر بھی ان میں اختلاف ہے، اور وہ یہ کہ عیسائی عقیدہ کے بموجب قانون اخلاق کی پابندی انسان کی قوت میں نہیں، ہاں اگر خدا کا فضل و کرم شامل حال رہے تو وہ اس کا اتباع کر سکتا ہے۔ یہود اور رواقیہ کی طرح عیسائی بھی اپنے آپ کو خدا کی اولاد سمجھتا ہے، لیکن نہ یہود کی طرح وہ اس

کو اپنی قوم کا حق سمجھتا ہے اور نہ رواقیہ کی طرح سے اپنی ذات کا۔ بلکہ وہ اس کو اس شخص کی قومیت میں داخل ہو جانے کی بنا پر اپنا حق سمجھتا ہے۔ جو اس کے عقیدہ کے بموجب مترجم (ترجمان) خدا کا صلیبی بیٹا تھا۔ ان کے یہاں انسانی کمزوری کے احساس کے مقابلہ میں جو اس زمانہ میں اکابر دواتی فلاسفہ یعنی سنیٹاٹک میں موجود تھا خدا کے بیٹے کے توسط کا اعتقاد نظر آتا ہے۔ اس وقت یہ اعتقاد صرف عیسائیوں ہی کے یہاں نہ تھا۔ لیکن عیسائیوں کے یہاں نجات دلانے والا خود چند سال قبل کا لید عنصری میں آتا ہے اور بے نام و نمود غربت کی زندگی گزارتا ہے (لیکن یہ ایپسٹش کی زندگی کی طرح غلامانہ بھی نہیں ہوتی) اور سقراط کی طرح ایک غیر منصفانہ فیصلہ کی بنا پر مجرموں کی طرح جان دیتا ہے۔ لیکن اسی عالم میں وہ اس طرح زندگی گزارتا ہے۔ اور ایسی تعلیم دیتا ہے۔ اور اس طرح سے پھر انتقال کرتا ہے کہ وہ لوگ بھی جن کے نصب العین مذکورہ بالا فلاسفہ ہیں شہید جسن کی طرح جس نے خود فلسفہ کو چھوڑ کر عیسویت کو اختیار کیا تھا اس کو ایسی ذات تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے جس پر اس عقل الہی کا اعلیٰ انکشاف ہوا تھا جو ان میں بھی موجود تھی۔

یہی اصول توسط عیسویت اور فلاطونیت کے مابین تعلق قائم کرتا ہے۔ فلاطون اپنی ایک اوق نگہ پر زور تصنیف یعنی تیس میں عالم اعیان ابدیہ یا عقل کو ایک نمونہ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا نے اس عالم محسوس کو عالم مثل کے مشابہ پیدا کیا ہے جس زمانہ میں عیسویت عالم وجود میں آئی ہے، اس میں یہ احساس عام طور پر تھا کہ انسان تکمیل سے بہت ہی دور ہے۔ لیکن اس کے ساتھ تکمیل کا بیدار آندہ منہ بھی ہے اس میں فلاطون کے یہ الفاظ اس خیال کی اعلیٰ ترین فلسفیانہ سند سمجھے گئے کہ ایسی کوئی درمیانی قوت ہو سکتی ہے جو اس نتیجہ کو پاٹ سکے۔ جو خدا اور انسان کے اہمیت کے درمیان عالم فانی

لے نفع دہانڈ۔ ذات باری اس قسم کے علایق سے منزہ ہے وہ ایک بے نہ وہ کسی سے پیدا ہوا، نہ نہ کوئی اس سے، اور نہ کوئی اس کا ہم سر ہے ۱۱۔

کے اہل وادی نوہ کو مال و حی یا فرشتہ یہود کہہ سکتے ہیں جس کو بعد میں یہود کے مقدس لوگ اس خوف سے کہیں اس سے کہ جو بہترین عبادت کے لائق ہے انسان کہنا باعث مصیبت نہ ہو، خود یہود کہنے لگے تھے، اور جب وہ انبیاء اور قدیم زمانہ کے مقدس لوگوں پر اس کا انا ظاہر کرنے لگے تھے تو یہود وہی کہتے تھے۔ اسی نے عیسائی کہتے ہیں کہ یسوع مسیح میں حلول کیا تھا۔

(انگلسٹن ایک مشہور عیسائی مصنف گزرا ہے۔ وہ اپنی کتاب کاغیشس کے ایک مشہور حصہ میں لکھتا ہے کہ میں نے افلاطونیوں سے بھی وہی کچھ حاصل کیا ہے جو کچھ کہ یوحنا کے انجیل کی پہلی آیت سے خدا کے غیر حادث کلام اور خود خدا کے شعلہ سیکھا ہے، جو اس عالم کی تخلیق کا قریبی حال اور انسانوں کے لئے نورو حیات ہے۔ لیکن افلاطونیوں کے یہاں مجھ کو یہ تعلیم نہیں ملی کہ روح القدس کو کالبہ عصفری دیا گیا اور وہ ہم میں آکر رہا۔ اس خیال سے اس واقعہ کی تشریح ہوتی ہے کہ اس کے زمانہ کی افلاطونیت (جس کو ہم نو افلاطونیت کہتے اور جس کا ہم پھر ذکر کریں گے) کو عیسویت کے مسئلہ توسط سے اتفاق تھا، لیکن دونوں میں یہ فرق تھا کہ بعد کے افلاطونی تو

۱۔ مال و حی ہمارے نزدیک خدا کے جلیل القدر فرشتہ جبریل میں یہ خدائے نقائے کا پیغام انبیاء پر لاتے تھے۔ عیسائیوں کے یہاں یہ روح القدس ہیں جس کو وہ اپنے خدا کا ایک جزو یا ایک حالت سمجھتے ہیں۔ بصورت اول اگر خدا مرکب ہے تو وہ اپنے اجزاء کا محتاج ہو گا۔ اور جو ذات محتاج ہو وہ خدا نہیں ہو سکتی۔ بصورت ثانی خدا کو تغیر ماننا پڑتا ہے اور جس ذات میں تغیر قبول ہوتے رہیں وہ حادث ہوگی۔ حادث نہ لائق عبادت ہے اور نہ خدا ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ عقیدہ کہ روح القدس خدا ہے اور اس نے مسیح میں حلول کیا تھا شرک بائد ہے۔

۲۔ عیسائی کہتے ہیں کہ خدا اور انسان کے مابین ایک درمیانی درجہ ہے اور وہ مسیح کی ذات ہے کہ وہ ان کے عقیدے کے بموجب خدا بھی ہیں اور انسان بھی مگر مسلمانوں کے نزدیک خدا اور انسان کے مابین کوئی درمیانی حالت نہیں انسان کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو اور کتنی ہی ترقی کیوں نہ کر لے وہ انسان ہی رہے گا خدا نہیں ہو سکتا۔ مسیح خدا کے پیغمبر اور اس کے برگزیدہ بندہ تھے مگر وہ خدا نہ تھے اور نہ خدائی کے قریب کیونکہ انسان جو



اس واسطے سے آدمی عالم (جس سے ہمارے اس کالبد کا تعلق ہے) اور خیر آسمانی کو  
 علم ہر رکھنا چاہتے تھے۔ اور برخلاف اس کے مسیویت کے گرد خیر آسمانی کو خود اس  
 عالم کے اندر لانا چاہتی ہے۔ عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ خیر آسمانی یسوع مسیح کے لبد میں حلول کرے یا  
 میں آگئی ہے۔ اور یسوع مسیح کے متعلق آخر کار ان لوگوں کا عقیدہ ہوا کہ وہ صبح منقبت میں خدا اور صبح  
 میں انسان تھے۔ جو اصلی انسانی بیکر اور روح رکھتے تھے۔ اس نظریہ سے عیسائیوں کے اس احساس  
 کے مطالبات کی تشبیہ ہو سکتی تھی کہ خیر آسمانی کے یسوع کے کالبد آجانے اور  
 سوسائٹی لے جانے کی بنا پر جو ان کی روحانی قوت سے زندہ تھی وہ فی حقیقت  
 خدا ہی میں ضم ہو گئے تھے۔ ان کے متعلق یہ کہنا کہ ان کا فوق الفطرت وجود تھا  
 اور محض واہمہ سا جسم رکھتے تھے جو صرف تکلیف برداشت کرتا اور اس دنیا سے  
 انتقال کرتا ہوا محسوس ہوا۔ یا یہ کہنا کہ وہ حقیقی جسم رکھتے لیکن وہ جسم انسانی  
 احساسات و تاثرات سے معز تھا یا یہ کہنا کہ وہ انسان ہوں یا انسان سے کچھ  
 ماورالیکین وہ صبح معنی میں خدا کے تھانے کے عین نہ تھے تو کام نہ دے گا۔ اسی وجہ  
 سے عیسائیوں میں ان تمام چیزوں کو بدعات کہہ کر مٹروک و مروت قرار دیا گیا ہے  
 جن میں یسوع مسیح کی کیفیت و حالت کو مندرجہ بالا الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے۔  
 علاوہ ازیں جن ملحوظات کی بنا پر عیسائی ایسی بات کہنے یا کرنے سے جھکتے ہیں جو  
 ذات رابطہ کار (یعنی یسوع مسیح) اور فریقین یعنی خدا اور انسان میں سے کسی ایک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مخلوق ہے اسی طرح سے خدا نہیں ہو سکتا جس طرح کہ انسان کا بنایا ہوا مٹی  
 کا پتلا جینا جاگتا انسان نہیں ہو سکتا۔

۱۔ یہ دعویٰ متناقض ہے۔ ایک ہی ذات صبح معنی میں انسان اور صبح معنی میں خدا نہیں  
 ہو سکتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ خدا نے یسوع مسیح کے قالب میں حلول کیا تھا تو پھر وہ اصلی روح  
 کے ساتھ انسان کیونکر ہونے۔ دوسری وقت یہ ہو گی کہ جب خدا یسوع مسیح کے قالب میں بند تھا  
 تو کہاں تھا؟ یعنی وہ یہ تو محض یسوع مسیح کے قالب میں تھا جس سے اس کو عقیدہ فی امکان  
 ماننا پڑے گا۔ یا خاص طور پر مسیح کے قالب میں نہ تھا تو پھر مسیح کو ایسی کوئی خصوصیت حاصل  
 ہوئی کہ بن کو خدا بھی مانا جائے۔

تھے تعلق کو کم کر دے، انہیں خیالات کی بنا پر وہ ایک سے زائد رابطوں کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔

دوسری طرف جب ہم اس زمانہ کے اور ایسے نظامات کو لیتے ہیں جنہوں نے عیسائیوں کی دیکھا دیکھی الہی و جدانیت و مذہبی عقل کو اختیار کر لیا تھا اور جو باطنیت Gnosticism کے عام نام سے مشہور ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے پیرو اپنے لئے ایک خاص باطنی علم یا حکمت کے الگ ہونے کا دعویٰ کرتے تھے تو ہم ان کو انسان و خدا کے مابین واسطوں کے ایک طویل سلسلہ کے اختراع کرنے میں مہمیا کی عقل میں مصروف پاتے ہیں یہی حال فلاطونیت کے بعد کے نایندوں کا ہے۔ جو عیسویت کے قبول کرنے سے قطعاً انکار کرتے ہیں۔ یہ لوگ ایک طرف تو مختلف قسم کے وجودوں میں امتیاز کر کے اہل حقیقت معلوم کرنا اور اس طرح سے اپنی فلسفیانہ خواہش کو پورا کرنا چاہتے تھے دوسری طرف ان کو اپنے مذہبی خیالات کی بنا پر خدا کو حتی الامکان مادی عناصر سے بری کرنا مقصود تھا اس کے ساتھ مناظرانہ جذبہ انہیں عیسویت کے خلاف قدیم بت پرستی اور مختلف قسم اور مختلف مدارج کے خدا دیوتاؤں اور دیویوں کی حمایت کرنے پر مجبور کرتا تھا۔ واسطوں کے بڑھانے کے اس رجحان نے عیسویت پر بھی اثر کیا۔ اور اس میں بھی علی طور پر اولیاء و رہبان کی پرستش کا رواج ہو گیا۔ اور نظری طور پر ایک عیسائی اور اس کے نبات و ہندہ کے مابین فرشتوں کا واسطہ قائم کر دیا گیا ہے۔ جو بالکل ایسا ہے جیسا کہ فلاطونیوں نے دیوتاؤں کا سلسلہ قائم کر رکھا تھا اور جس کو ایک مصنف ڈانوس نامی نے جو سینیٹ پولوس کے ایجنٹ کے حواری کا ہم نام تھا اپنی ایک کتاب میں دکھایا ہے۔ وہ زمانہ کوئی خاص متفقہ و محقق کا زمانہ نہ تھا۔ اس لئے یہ رسول کے حواری ہونے کی وجہ سے بہت معتبر خیال کیا جانے لگا تھا۔ گو اس کے فرشتے ڈینیٹی کی کتاب بہشت میں ایک اہم جگہ رکھتے ہیں، لیکن یہ عام طور پر بھی مہجور نہیں بنے۔ مگر اولیاء کی (رجن) کے تعلق اگرچہ یہ خیال کبھی نہیں ہوا کہ یہ کسی عیسائی کے براہ راست رابطہ اصلی یعنی یسوع مسیح تک پہنچنے میں مانع ہیں یا ان میں وہ الوہیت ہے جو مذہب عیسوی کے بموجب بنی نوع انسان کے اندر صرف یسوع مسیح ہی میں جمع ہوئی تھی)

پھر بھی بہت کچھ پریش ہوئی ہے۔

مذہب عیسوی کو قدیم فلسفیانہ فرقوں سے جو تعلق ہے اس کو تو ہم بیان کر چکے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس نے ان مسائل کے ذخیرہ میں کیا کچھ اضافہ کیا ہے جن پر فلسفیانہ مباحث کی ضرورت ہے یا ایسے تعلقات اس سے کتنے پیدا ہوئے ہیں جن کو فلسفیانہ تحقیق میں کام میں لاسکتے ہیں۔

ان میں پہلا مسئلہ ان شخصیت باری تعالیٰ اور شخصیت انسان کا ہے۔

مذہب عیسوی کے اثر سے جو مذہبی تجربہ ہوا تھا، اس سے انفرادی شخصیت کی حس زیادہ ہو گئی تھی۔ اس سے مذکورہ بالا مسئلہ نئی اہمیت حاصل کر لیتا ہے۔ اس مذہبی تجربہ کے اظہار کی کوشش میں جو تعلقات قائم کئے گئے ہیں، اور جو فلاسفہ کے لئے بھی مفید ثابت ہوئے ہیں ان میں سے ایک تو عقلیت فی التوحید ہے اور دوسرا فضل الہی یا خدا کے تعالیٰ کی رحمت ہے۔

انفرادی شخصیت کی حس کو تیز کر دینے میں عیسویت نے محض اس عمل کو پورا کیا ہے جس کے متعلق ہم پہلے ہی کہ چکے ہیں۔ کہ یہ اس زمانہ کی خصوصیت تھی جس زمانہ میں عیسویت کا آغاز ہوا ہے۔ لیکن عیسویت اس کے پورا کرنے کی خاص طور پر قابلیت بھی رکھتی تھی اس کی وجہ یہ ہے کہ عیسائی کا مذہبی تجربہ ایک شخصی خدا سے شخصی ملاقات کا تجربہ ہوتا تھا۔ کیونکہ اول تو اس کو ہووے یہ عقیدہ میراث میں ملا تھا کہ خدا ایک ہے، اور نہ محض اس معنی میں کہ عالم میں عینی قوتیں اور قوتیں اثرات کام کرتے ہوئے نظر آتے ہیں وہ ایک ہی قوت یا زندگی کے مظاہر ہیں بلکہ اس اعتبار سے بھی جس سے کہ ہم ایک انسان کے مختلف افعال میں سیرت اخلاقی کی وحدت پاتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عیسائی ذات باری تعالیٰ کے نقل کے لئے محض غور و فکر اور نظریہ بنانے کے لئے بھی نہ چھوڑ دیا گیا تھا۔ اس غرض کے لئے اس کو یسوع مسیح کی تاریخی سیرت کا حوالہ دیا جاتا تھا جو اس کی زندگی اور تعلیم

لے یہ منکرانہ عقیدہ از روئے فلسفہ بھی صحیح نہیں اور از روئے اسلام وحق و صدق تو بالکل ہی باطل ہے۔

کے اذکار میں موجود تھی تیسری وجہ یہ ہے کہ اس تعلیم کی رو سے دوسروں اور بالخصوص عیسائی برادری کی خدمت سے ایک عیسائی کیسوع مسیح سے شخصی ملاقات کا شرف حاصل کر سکتا تھا۔ جیسا تو نے میرے ان بھائیوں میں سے کسی کے ساتھ کیا، ویسا ہی تو نے گویا میرے ساتھ کیا۔ (پی ۲۵-۴۰)

اس قسم کے مذہبی تجربہ کے متعلق جب علمی دلچسپی پیدا ہو جائے تو اس مسئلہ کا عالم وجود میں آ جانا بالکل ناگزیر ہے کہ جب یہ ملاقات ممکن ہے تو خدا اور انسان کے مابین جو رابطہ ہے آپ کی نوعیت سی ہوگی؟

ایک بار جب اس قسم کے سوالات پیدا ہو گئے تو علمی دلچسپی کے علاوہ انھوں نے اور جذبات کو بھی متاثر کیا، اور جو مباحثے ان کی بنا پر ہوئے ہیں ان کا تاریخ فلسفہ سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے۔ لیکن ان کے نتائج کو تاریخ فلسفہ سے خارج نہیں کر سکتے۔ کیونکہ یہ نتائج بہ حیثیت مجموعی اس فیصلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ جو بالآخر عالم عیسوی نے ان کوششوں کے متعلق کیا ہے جو ان مسائل کے حل کے لئے کی گئی ہیں، اور نظریات کے ایسے مجموعہ پر مشتمل ہیں، جو ایسے زمانہ میں جبکہ یورپ میں عیسویت کا غلبہ ہوا ان لوگوں کے ذہنوں میں ہونا ضروری تھے جو ان مسائل کے متعلق مزید غور و فکر کرنا چاہتے ہوں۔

اگرچہ یہ تمام سوالات ذات باری و انسان کے باہمی تعلقات کے متعلق تھے لیکن ابتداءً ان مسائل کی طرف زیادہ توجہ کی گئی جن کا نوعیت اُلُوہیت سے تعلق ہے۔ اور یہ پوچھا گیا کہ کس معنی میں اور کس حد تک ذات رابطہ جو یقیناً انسان ہے (خدا کی جاسکتی ہے۔ اس کے بعد ان مسائل کی باری آئی جن میں دوسرے فریق کو لیا گیا تھا۔ اور یہ دریافت کیا گیا کہ انسان جب احکام باری تعالیٰ کی تعمیل کرتا ہے (اور جو محض اس کے فضل و کرم سے کر سکتا ہے) تو کس معنی میں اور کس حد تک وہ اس اپنی نیکی و سعادت کا مدعی ہو سکتا ہے؟

لہذا جو مسائل عیسائی علمائے دین کے یہاں تیسری اور چوتھی صدی عیسوی میں نوعیت اُلُوہیت کے متعلق معرض بحث میں تھے، اس زمانہ میں وہی

مسائل مذہب عیسوی کے عقائد سے علحدہ فلاسفہ کے یہاں بھی معترض بحث میں تھے۔ ان فلاسفہ کو ان کے ہم عصر فلاطونی کہتے تھے لیکن اس زمانہ کا ثقافت دان کے اور فلاطون کے نظریات کے امین زمین و آسمان کا فرق باتا ہے اس لئے ان کو نو فلاطونی کہتا ہے۔ عیسائی ارباب فکر کی طرح سے ان کے نزدیک بھی وہ فلسفیانہ مسائل جن کی طرف مذہب کی بنیاد پر ذہن منتقل ہوتا ہے، دراصل سب سے زیادہ اہم ہیں۔ برخلاف ان کے جن مسائل کی طرف علوم طبعیہ سے ذہن منتقل ہوتا ہے۔ جو اعلیٰ سے نہیں بلکہ اسفل سے تعلق رکھتے ہیں۔ جو اس شے سے قطع نظر کرتے ہیں، جس سے انسان روحانی علاقہ رکھتا ہے، اور اس شے کو لیتے ہیں جس سے اس کا جسمانی تعلق ہے، وہ اعلیٰ طور پر نظر انداز کر دئے جانے کے قابل ہوتے ہیں۔ ان جدید فلاطونیوں میں سب سے مشہور فلسفی فلاطینوس ہے جو تیسری صدی عیسوی میں گذرا ہے۔ یہ اس اختلاف کے متعلق (جس کے سمجھنے اور تباہ امکان اپنے ساتھ متحد کرنے میں روح انسانی کی تشریف ترین نمایاں پوری ہو سکتی ہیں) اپنے نظریات میں ان قدیم فلاسفہ یونان کا اتباع کرتا ہے جنہوں نے ایسی قوریہ کی طرح سے عالم میں کسی قسم کے روحانی یا ربانی اصول کے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ ان فلاسفہ میں رواقیہ تھے۔ جو عالم کی ہر شے میں تقدیر الہی کے عمل کو موجود دیتے ہیں۔ انہیں ارسطو تھا جس نے عالم کی حرکت کی اس طرح توجیہ کی تھی کہ یہ ذہانت اعلیٰ کی طرف جذب ہو رہا ہے۔ جو اپنی اعلیٰ والرفع ذات کے تصور میں مشغول رہتی ہے۔ اور اس طرح سے ابدی اور کافی و ممتدی رحمت کی زندگی گذارتی ہے۔ ان میں سب سے بڑا فلاطون تھا۔ جس نے محض اس واقعہ کی بنیاد پر کہ اشیاء کے ایمان ابدیہ کا صرف ذہن کے ذریعہ سے اور اک ہو سکتا ہے۔ یہ ان لیا تھا کہ ایک ایسے اصول ترتیب کا وجود ہے جس کی وجہ سے یہ ایمان اس پہنچ پر موجود ہیں۔ جس کا کہ عقل کے ذریعہ سے اور اک ہو سکتا ہے۔ اور جس کی بنیاد پر عقل کو ان کا اسی طرح سے وقوف ہوتا ہے جس طرح سے کہ یہ فی الواقع ہیں۔ وہی فلاطون اپنے مکالمہ میس میں جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے صرف اس اعلیٰ اصول ہی کا ذکر نہیں کرتا بلکہ عالم مثل یا ایمان ابدیہ کے عالم کا بھی ہمیشہ

زندہ رہنے والے وجود کی طرح ذکر کرتا ہے اور یہ اصل ہے اس عالم کی جس کا ہم کو اپنے حواس کے ذریعہ سے اور اک ہوتا ہے۔ اس نے ایک روح کا بھی تذکرہ کیا ہے جو اس وجود کے مشابہ بنی ہے اور جو اس عالم محسوس کی حرکت و وحدت کا باعث ہے۔

ان وجودات ثلاثہ میں جس سے ہر ایک الوہی کہلا سکتا ہے دوسرا تو عقل کے مطابق ہے جس کے متعلق ارسطو یہ کہتا ہے کہ یہ گویا ب سے اعلیٰ و ارفع ہے تسرادنیالی اس حیات محیط کے مطابق ہے جو رواقیہ کا سب سے بڑا مبود تھا۔ عقل ابدی کے متعلق فلاطینوس ارسطو کی طرح سے یہ نہیں کہتا ہے کہ اپنی عینیت کے علاوہ دیگر اعیان کے متعلق غور و فکر کرنا اس کی منزلت سے بعید ہے بلکہ فلاطینوس کے نزدیک اور باقی ایسی اشیاء کے اعیان اس کے عین میں شامل ہیں جن کا تعلق اس کے ساتھ ایسی اشیاء کا سائیں ہے جو اس سے خارج ہیں۔ بلکہ ایسے خیالات کا ہے جن کے خیال کرنے میں خود اس کی زندگی ہے۔ لیکن فلاطینوس کی روحانی پرواز حیات کلی کی ہمدردی سے یا عقل ابدی کے فکر و تدبر سے مطمئن ہونے والی تھی۔ اس نے اصول امتہائی یعنی خدائے تعالیٰ کے ساتھ متحد ہونے کی کوشش کی اور اس کے دوستوں کا خیال ہے کہ چند مواقع پر اس کو اس میں کامیابی بھی ہوئی۔ اس کے نزدیک برترین ذات کو ہر قسم کے امتیاز سے اور اہونا چاہئے۔ حتیٰ کہ عالم و معلوم کا امتیاز بھی اس کے شایان نہیں جو ب سے اعلیٰ عقل سے ہوتا ہے۔ اگرچہ اس حالت میں عالم و معلوم ایک ہی وجود ہیں اور محض علم ذات حال کرنے کے لئے دو حصوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ اس برترین ذات کے ساتھ انسان اسی وقت متحد ہو سکتا ہے جب ہر قسم کے امتیاز کی حس مفقود ہو جائے یعنی اس پر ایک بخود کا عالم طاری ہو۔ بیان فلاطینوس فلاطون سے مختلف زبان استعمال کر رہا ہے۔ فلاطون یہ تسلیم کرتا تھا کہ عقل جب حقیقت کے مطابق ہوتی ہے جو علم کی بدولت ہوتا ہے تو ایک اندرونی اصول وحدت کا انکشاف ہوتا ہے جس کو نہ تو حقیقت سے ممتاز کر کے عقل کہہ سکتے ہیں۔ اور نہ عقل سے ممتاز کر کے حقیقت کہہ سکتے ہیں۔

لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس کے نزدیک اس اصول کا انکشاف مذکورہ بالا صورت کے علاوہ بھی کسی اور طرح سے ہو سکتا ہے جب بخودی و مددِ موشی کے تجربہ کا ذکر کرتا ہے تو اس کا درجہ فلسفی کے تجربہ کے درجہ سے ادنیٰ قرار دیتا ہے۔ کیونکہ اس کے تجربہ کے سامنے ان تجربات کی حالت ایسی ہے کہ گویا شے سے کوئی شے دھندلی دھندلی نظر آرہی ہو۔ ایسے تجربات کو جن میں فکرِ عامل نہیں ہوتا فکری تجربات بر فوقیت دینے میں فلاطینوس اپنے آپ کو صوفی ظاہر کرتا ہے جو افلاطون کے متعلق اکثر کہا جاتا ہے حالانکہ وہ صحیح معنی میں صوفی نہیں ہے۔ اس قسم کا تصوف اس امر کی علامت ہے کہ فلاطینوس کے وجود میں ہم ایسا شخص دیکھ رہے ہیں جو انسان کی روحانی زندگی کے متعلق اس شوق و توجہ کے انتہائی نتائج کو عملی جامہ پہنا رہا ہے جو سنہ عیسوی کے ابتدائی صدیوں کے فلسفہ کی خصوصیت تھی۔ اس سے زیادہ اجتماعی لقب العین کبھی پیش نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ کا وہ عاشق پیش کرتا ہے۔ جو یکے بعد دیگرے بہ ادنیٰ درجہ کی خیر و فلاح کو محسوس کرتا جاتا ہے کیونکہ یہ اس کو اصل اور اعلیٰ درجہ کی خیر معلوم نہیں ہوتی یہاں تک کہ وہ ہر ایسی شے کے بوجھ سے ہلکا ہو جاتا ہے جو اس کی توجہ کو اس کے مقصود کی طرف سے منعطف کر سکتی ہے اور وہ بہ الفاظ فلاطینوس — یکہ و تنہا ذات یکتا کی طرف پرواز کرتا ہے۔ یہاں ہم یہ امر فراموش نہ ہونا چاہئے کہ اجتماع کا حقیقی فائدہ اس میں نہیں ہے کہ اس کے افراد کی شخصیت کا پوری طرح سے نشوونما ہو کیونکہ آخر کار یہ تنہا ترین روحانی سمندر کے فواض کی تحقیق سے بھی مستغنیہ ہوتی ہے۔ انفرادی طور پر خدا تک پہنچنے کے مذہبی شوق میں جو فلاطینوس کے فلسفیانہ تصوف کے لئے قوت محرکہ ہے، فرد اپنے لئے ایک نئی اور عظیم الشان جگہ کا مدعی ہونا یکہ جاتا ہے فلاطینوس واضح طور پر یہ تعلیم دیتا ہے کہ کل بنی نوع انسان کے لئے ہی نہیں بلکہ ہر انسان کے لئے ایک طحہ میں ثابت صورت یا مثال ہوتی ہے جو اس سے پہلے افلاطون یا رسطو نے نہ دی تھی۔

لیکن فلاطینوس کے نزدیک تثلیث کا صرف پہلا رکن ہی اعلیٰ و اکمل حسی ہیں خدا ہے۔ دوسرے اور تیسرے رکن مرکز الوہیت کے پرتو ہیں جن کی بنا پر یہ بغیر اس کے

کہ مادہ کے ساتھ بلا واسطہ اس کو اس میں اپنی مددگی و خوبی کا کس (یعنی اس عالم حسی میں حسن و ترتیب) پیدا کر سکتی ہے۔ اس طرح سے صرف وہ روح حقیقی معنی میں خدا سے متصل ہو سکتی ہے۔ جس میں تصوفی بخود ہی کی قابلیت ہوتی ہے۔ اور اجتماعی زندگی کے فضائل اس زمینہ کی سب سے بلی سیر معیاں ہیں جس سے کہ آسمان کے طرف صو و کیا جاتا ہے۔ عیسائی علمائے دین آخر میں خیال تک پہنچیں وہ اس سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک خود یسوع میں اس روح میں جو میوی کلیسا کی نام زندگی میں کار فرما ہے اور اسی طرح عام باہمی محبت و مودت میں روح القدس کے مرکز الوہیت کے ضروری اور ابدی عناصر کا اظہار ہوتا ہے۔ اس قسم کے نظریہ سے اول تو روح القدس کا منتقل اس طرح سے ممکن ہو جاتا ہے کہ یہ بیان وحدت نہیں ہے۔ جس کے اندر کسی قسم کے امتیاز نہ ہوں (کیونکہ ہمارے تجربہ کی کوئی حقیقی وحدت ایسی نہیں ہو سکتی) بلکہ یہ وحدت میسر عناصر کے ساتھ ہے اور ان کا امتیاز بھی ان کی وحدت کے لئے اتنا ہی ضروری ہے جتنی کہ ان کی وحدت ان کی متحدہ طئدہ خصوصیات کے تحقیق کے لئے ضروری ہے بہ الفاظ دیگر یہ اس قسم کی وحدت ہے جس کی ایک ظاہر صورت محبت میں نظر آتی ہے۔ دوسرے یہ کہ روح القدس تک صرف فلسفی اور مجذوب ہی نہیں پہنچ سکتے بلکہ ہر وہ شخص جو یسوع پر ایمان لایا ہے اور اس کی روح کے ساتھ شریک ہوا ہے۔ یعنی مذہب عیسوی کا ادنیٰ سے ادنیٰ پر و بھی اس تک پہنچ سکتا ہے۔ تیسرے یہ کہ یسوع کی انسانی زندگی میں روح القدس کو مادی دنیا کے ساتھ بلا واسطہ تماس قرار دیا جاتا ہے۔ ذات باری کے تعلق یہ بیان میرے نزدیک فلسفیانہ اور مذہبی دونوں اعتبار سے فلاطینوس کے بیان سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ یہ دعویٰ کہ روح القدس تک تمام انسانوں کی دست رک ہو سکتی ہے۔ اور وہ مادی دنیا سے براہ راست تماس ہو سکتی ہے ایسے فلسفہ کے مطابق ہے جو واقعات تاریخ و فطرت کو تقدیرات یا کچھ اہمیت دیتا ہے۔ مگر فلاطینوس کے فلسفہ میں ان کی تقدیرات یا کچھ اہمیت نہیں ہے۔ فلاطینوس کے فلسفہ کی نسبت اس قسم کا فلسفہ فلاطون کے فلسفہ کے منشا کے زیادہ مطابق ہو سکتا ہے کیونکہ وہ اپنے کالم پرینڈیز میں یہ دکھاتا ہے کہ پرینڈیز نوجوان سقراط سے کہتا ہے کہ ایسی چیزوں کے مطابق جن کو ہم ادنیٰ اور حقیر سمجھتے ہیں یا اعیان



ابدیہ کے وجود کو تسلیم کرنے میں جو پس و پیش ہوتا ہے وہ فلسفیانہ حساسی کی علامت ہے۔

نور روح القدس کو تخلیت کہنے اور تخلیت کے سب سے بڑے رکن نہ کہنے میں اور بھی عظیم الشان فلسفیانہ اہمیت پائی جاتی ہے۔ قدیم و جدید زمانہ کے بڑے بڑے فلاسفہ کو کسی مجموعہ اشیاء کی وحدت اور اس سے بھی زیادہ اعلیٰ حقیقت کی وحدت کو بغیر یہ کہنے بیان کرنا بہت دشوار معلوم ہوا ہے کہ اس کے اندر جو اختلافات پائے جاتے ہیں، وہ درحقیقت غیر حقیقی ہیں، اگر ہم کو اصل حقیقت نظر آئے تو یہ فوراً کا فور ہو جائیں۔ علاوہ بریں اس گروہ سے سبب یعنی کی فکر میں فلاسفہ دوسرے گروہ میں جا پڑتے ہیں، جو ان کے راستے کے دوسری جانب واقع ہے۔ وہ کچھ اس طرح گفتگو کرنے لگتے ہیں، کہ گویا حقیقی اشیاء سب کی سب قطعی طور پر علحدہ اور ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اور جب ہم کسی نوع یا قسم اور اس سے بھی زیادہ عالم یا کائنات کا ذکر کرتے ہیں۔ تو بس وحدت محض ہمارے ذہن میں ہوتی ہے اور اشیاء میں مطلقاً ہوتی ہی نہیں۔ ہاں ہمہ ہم اشیاء کو متحد و اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ ان کو ایک نہ کہہ لیں (وہ یا تو متحد و سبب ہونگے یا متحد و آدمی ہونگے یا کم از کم متحد و اشیاء ہونگی) اگر ان میں کوئی حقیقی وحدت نہیں ہوتی تو یہ متحد و اشیاء کو ایک نام سے کیوں پکارتے ہیں۔ اس کے باوجود جو وحدت ان کے علاوہ نہیں ہو سکتی نہ ان کے بغیر اس کا وجود ہو سکتا ہے بلکہ یہ ان سے پیدا ہوئی ہوگی اگرچہ یہ متحد دیں۔

اس میں شک نہیں کہ ایسے مجموعے ہوتے ہیں جن میں مجموعہ کا ہر فرد آسانی کے ساتھ خارج کیسا جاسکتا ہے۔ مثلاً ریت کے ڈھیر میں سے اگر ایک ذرہ کم ہو تو کیا اور زیادہ ہو تو کیا۔ گراسی وجہ سے ریت کی وحدت کی بھی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اس کے دو یا تین حصے کر دو تو بھی اس میں کوئی نقصان واقع نہیں ہوتا۔ لیکن ایک درخت یا حیوان کے جسم کو دو حصوں میں تقسیم کر دو اگر احتیاط سے ایسا نہ کرو گے تو وہ جسم مر جائے گا یعنی بحیثیت نبات یا حیوان کے اپنا عمل باقی نہ رکھ سکے گا۔ اور عضوی زندگی کے جو جوں

اعلیٰ مدارج کو لوگے اتنا ہی اس کا بغیر نقصان پہنچائے یا ہلاک کئے تقسیم کر دینا دشوار ہوگا اور اس کی وجہ یہی ہے کہ جتنا یہ عضوی زندگی میں بلند مرتبہ رکھتا ہے اتنا ہی اس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی جگہ نہیں لے سکتا۔ بعض ادنیٰ درجہ کے کیرلوں کو اگر غلاف کی طرح سے الٹ دیا جائے تو کہتے ہیں کہ وہ بہت جلد اپنے آپ کو کھلی حالت کے مطابق گر لیتے ہیں ترقی یافتہ جسم ایسا نہیں کر سکتا۔ اس کے اجزاء جس قدر میسر ہونگے اسی قدر زیادہ اس کی حیثیت کل کی سی ہوگی۔ علاوہ بریں اگر اجزاء کو اپنا اور اپنی وحدت کا شعور ہو تو اس کو ہم وحدت کے اور بھی اعلیٰ درجہ کا نمونہ سمجھیں گے اس لئے سائٹرت بنی نوع کی وحدت اگرچہ بسا اوقات غیر یقینی و بے ثبات ہوتی لیکن یہ جسم کی وحدت سے بہتر قسم کی وحدت معلوم ہوتی ہے۔ اگر اجتماع کے افراد بالکل مساوی ہوں اور اس کے ساتھ ہی ایک دوسرے سے اس قدر مختلف بھی ہوں کہ ایک کا وجود دوسروں کے لئے ناگزیر ہو اور اگر وہ ایک دوسرے سے رشتہ محبت کے علاوہ اور کسی بند سے وابستہ نہ ہوں اور محبت بھی ایسی ہو کہ محبت باری ہو اور ہر شخص اپنی محبت پر مطمئن ہو تو یہ اجتماع متعدد افراد کے اتحاد کا معیار ہوگا۔ اس وجہ سے یہ بات یورپ کے فلسفہ کے لئے بہت مفید ہوئی ہے کہ ان کی دنیات میں اسی قسم کی وحدت برترین ذات سے منسوب کی جاتی ہے۔ یہ ایسی وحدت کی پرستش نہیں سکھاتی جس میں کسی قسم کا امتیاز نہ ہو اور اس کی وجہ سے کسی طرح علم ہونے کے بلکہ ایسی وحدت کی پرستش سکھاتی ہے جس کی فطرت میں یہ ہے کہ علم و نسبت کے ان اعمال کے ذریعہ سے اپنے آپ کو ظاہر کرے جن سے بندہ اس کو سمجھتا ہے۔

اب ہم ان مسائل تک پہنچ گئے ہیں جو عیسائی علمائے دین کے سامنے مذہبی تجربہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اور جن کا اطلاق انسانی ذمہ داری سے ہے یہاں مذہبی فکر کی تحریک کسی قطعی اصول تک نہیں پہنچتی اور اس لئے اس کے نتیجہ کو اس قدر وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے جس قدر ذات باری کی نوعیت کو بیان کیا گیا ہے۔ مورخ فلسفہ سے جس چیز کا زیادہ تر تعلق ہے وہ یہ ہے کہ وہ نظام عالم جس کو عیسائی روایتیہ کے ساتھ متفق ہو کر ربانی و مقدس کہنے لگتے تھے کہ اس کو عیسائی

تو جہاں تک کہ اس کا انسان سے تعلق ہے مقدر و قسمت نہیں بلکہ رحمت و فضل پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ جب تک لوگ رواقیہ کا اتباع کرتے رہے اور ان فوائد کو نظر انداز کرتے رہے جو عالم کی توجہ میں دیا قرطوس و ایبی قورس وغیرہ کے نظریات (مثلاً سالما تیت) سے مرتب ہوتے تھے اور اخلاق کو بیجان اجسام کی حرکت سے زیادہ اہم سمجھتے رہے اس وقت تک رواقیہ کی تقدیر اور عیسائیوں کے مقصد رحمت میں فلسفی نقطہ نظر سے کچھ بہت زیادہ فرق واقع نہ ہوتا تھا اگرچہ مذہبی نقطہ نظر سے بہت بڑا فرق ہے) لیکن جب غلط فہمی کی میکائیکی توجہ کی کوششیں کامیاب ہوتی ہیں اور یہ تحقیق ہونے سے انسان کی بے حقیقی اور عدم اہمیت معلوم ہوتی ہے کہ زمین کا ثنات کا مرکز نہیں ہے اور اس سے اس فرق کے کم ہونے میں مدد ملتی ہے جو ارادی فعلیت اور غیر ذی روح اشیا کی حرکت کے مابین ہے اور ایک ہمیدہ نظریہ کے خاطر بھی یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اپنے اس فطری یقین کو جھٹلا دیا جائے کہ ہم اپنے اختیار سے مل کر تھے تو اس وقت صورت حال مختلف ہو جاتی ہے۔ ان کوششوں کی روحانی آزادی کا ایسا شعور زیادہ شدت کے ساتھ مخالفت کرتا ہے جس کے نزدیک نظام عالم تقدیر پر نہیں بلکہ فضل و رحمت پر مبنی ہے۔ غالباً روحانی آزادی کے اس شعور سے ایسی شدید مخالفت ظہور میں نہ آئی جو نظام عالم کو تقدیر پر مبنی سمجھتا اور روحانی و مادی کے امتیاز کی چنداں پروا نہ کرتا۔

انسان کے افعال حسنیہ رحمت باری اور ان کے ارادہ و اختیار کا کس کس قدر حصہ ہوتا ہے اس نے پانچویں صدی عیسوی میں ایسے مباحثہ کو چھیڑ دیا جس کی اس کے بعد کئی مرتبہ تجدید ہو چکی ہے۔ اس زمانہ میں اختیار کا حامی تو ایک راہب پلاس تھا۔ یہ شخص اس اعتبار سے اور بھی دلچسپ ہے کہ برطانوی نسل کا یہ پہلا شخص ہے جو بحیثیت فلسفی اور مصنف کے شہرت پاتا ہے۔ رحمت باری کا حامی اگستائن تھا اس نے سنہ ۴۱۳ء میں افریقیہ میں اسقف ہونے کی حیثیت سے انتقال کیا۔ اس سے زیادہ یورپ کی مٹی اور روحانی ترقی پر بہت کم کسی کا اثر ہوا ہو گا۔ جوانی کا زمانہ بہت پرشکوہ گزارا تھا جس کا ذکر وہ اپنی کتاب اعترافات میں کرتا ہے اس کے بعد اس کو تجربہ ہوا کہ قلب انسانی میں شر کی طرف بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے اس لئے ان کے

توڑ کے لئے رحمت باری کی بہت زیادہ ضرورت ہے۔ بعد کے زمانہ میں اکثر ایسا ہوا ہے کہ جب گناہ اور اخلاقی لاپرواہی کی جس کا لوگوں کو پوری طرح پر احساس ہوا ہے تو اس کا اظہار انہوں نے اگسٹائن کی تعلیم کے احیاء کی صورت میں کیا ہے اس نے اپنے تجربہ کی جو دقیق تحلیل کی ہے (خصوصاً ماحفظ کا مطالعہ) اس سے نفسیات کا ہر اول بن گیا ہے اس کی ذات میں انفرادی روح کے شعل اس انجذاب شوق کا خاتمہ ہو جاتا ہے جو اس زمانہ کی خصوصیت ہے جس کا حال اس باب میں بیان کیا گیا ہے۔ وہ فلاطینوس کے تصوف سے بہت متاثر ہوا جس سے (جیسا کچھ ہم بیان کر چکے ہیں) اس رجمان کا انتہائی صورت میں اظہار ہوتا ہے۔ اس نے اپنے زمانے کی فلاطینویت کے جو حوالہ دیئے ہیں اس نے فلاطونی فلسفہ کو یورپی تہذیب کے تاریک دونوں میں جو کہ اب بالکل قریب ہیں کچھ نہ کچھ علم کو زندہ رکھنے میں مدد دی ہے۔ کیونکہ وہ طوفان جس کے شعل بکین کی عبارت نقل کی جا چکی ہے جس میں قدیم زمانہ کا علم غرقاب ہوتا ہے شروع ہو چکا ہے۔ ابھی اگسٹائن بستر مرگ ہی پر تھا کہ وینڈیوں جن کا نام ہالکت و جشت کے لئے ضرب السل ہو چکا تھا اس کے اسقفی شہر کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ لیکن وہ اس سے پہلے ہی اپنی مشہور تصنیف شہر ربانی میں جس کو اس نے روم کی تباہی کے بعد لکھا تھا۔ (جو ۴۱۱ء میں گاتھ قوم کے ہاتھوں سے عل میں آئی تھی) اپنے اس عقیدہ کا اظہار کر دیا تھا کہ انسانی روح کو کوئی دنیوی سلطنت میں نہیں جس کا مرکز و علامت روح ہے بلکہ کیسائے عیسوی میں جو روم سے زیادہ ابدی شہر ہونے کا مدعی ہو سکتا ہے حقیقی امن اور چین میسر ہو سکتا ہے۔

# باب ۵

## فلسفہ یورپ کے عالم کسینی میں

آگسٹائن کی موت کے بعد جو صدی گزری انہیں خود روم وحشی سرداروں کی حکومت میں آگیا۔ ان سرداروں میں تھیوڈرک (جس کا انتقال ۵۲۶ء میں ہوا ہے) سب سے زیادہ قبیل القدر تھا۔ یہ خود اگرچہ محض ان بڑے تھا لیکن اس نے اپنے منصب وزارت کے لئے دوا ایسے اشخاص کا انتخاب کیا تھا جو اپنے عہد کے بہت بڑے عالم و فاضل تھے۔ یہ کیسیو ڈرس اور بوتھیس ہیں۔ انھوں نے اس خطہ کو غموس کیا جو اس زمانہ میں قدیم تمدن کے نام و نشان تک کوخ و بن سے اکھاڑ دیئے پڑا ہوا تھا، اور اپنا فرض قرار دے لیا کہ کشتی علم کی غرقابی سے جو کچھ بھی ہو سکے آئندہ زمانے کے لئے بچا لیا جائے۔ چنانچہ کیسیو ڈرس نے خدات کلی سے بیکہوش ہو کر ۱۶۰۰ء میں ایک مجلس رہبان کی بنیاد ڈالی، اس مجلس کے لئے ایک بڑے کتب خانہ کا انتظام کیا۔ اور اس کے اراکین کا یہ فرض قرار دیا کہ اپنا بیشتر وقت ان کے مطالعہ میں صرف کیا کریں کیسیو ڈرس کی اس مجلس علمی میں ہم کو ان خانقاہوں کی ابتدا نظر آتی ہے جن میں بعد کے زمانہ میں لوگ دیسا سے کنارہ کش ہو گئے، اور عظیمہ رہ کر نسبتاً زیادہ مسیحیانہ اور مذہبی زندگی بسر کرنے کی کوشش کرتے تھے یہی خانقاہیں یونانی و رومی علوم کی تباہی سے بچ جانے کا بہت بڑا ذریعہ ہوتی ہیں۔

اس فاضل کا سب سے نفون لطیفہ پر جو رسالہ ہے وہ اس عہد کی ان معرودے چند تصانیف میں سے ہے جو اس نصاب کے متبعین کرنے میں رہبر و معین ہوئی جو قرون وسطیٰ میں رائج ہونے والا تھا، قرون وسطیٰ سے میری مراد وہ زمانہ ہے جو ان زمانوں کے مابین ہے جن کو ہم بلا تامل قدیم و جدید کہہ سکتے ہیں۔ ان فنون میں تین تو نسبتاً ابتدائی کہلاتے تھے یعنی تواریخ، جغرافیہ و نحو منطق اور انشا، چار نسبتاً انتہائی سمجھے جاتے تھے یعنی حساب، ہندسہ، نجوم و موسیقی انھیں فنون کی ہماری قدیم یونیورسٹیوں میں ڈگریاں اور سندیں دی جایا کرتی تھیں۔

کیسو ڈس کے دوست اور دست و بازو بونھیس کا فلسفہ قرون وسطیٰ زیادہ مہربان و مست ہے۔ برسوں کی فراغت و خوشحالی کے بعد بغاوت کے بے سرو پا الزام کی بنا پر اس سے اس کے تمام اعلیٰ ذات چھین لئے گئے، اور قید خانہ میں محبوس کر دیا گیا، جہاں سے کہ وہ صرف مرنے کے لئے باہر لایا گیا۔ لیکن اسی قید کے زمانہ میں اس نے ایک کتاب لکھی، جس میں وہ بد حال نیکو کار کی حالت کو ایسے خوشحالی گناہگار کے مقابل میں جس کو اپنے گناہ کی سزا نہ ملی ہو بلکہ خوشحالی کے ساتھ زندگی بسر کر رہا قابل ترجیح قرار دیتا ہے، نیز یہ بتلاتا ہے کہ اگرچہ حالات بخالیف ہوں مگر فرض ایمان مقدم ہونا چاہئے، کیونکہ اس سے عالم کے ابدی و تقدیری نظام کی تکمیل ہوتی ہے بڑی بات یہ ہے کہ ان مسائل پر یہ کتاب افلاطون و رواقیہ کی تعلیم کا پتہ پڑتا ہے۔ اس نے اس کتاب کا نام ”تسلین فلسفہ“ رکھا تھا۔ اور اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو یہ تسکین محض فلسفہ ہی سے حاصل ہوئی ہے۔ اگرچہ اس کتاب میں عقاید مسیحی کا بھی ذکر نہیں ہے۔ اور بونھیس کو مشہور تو اس کے متعلق یہ ہے کہ وہ دین مسیحی پر شہید ہوا تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ صرف نام ہی کا عیسائی تھا۔ مگر پھر بھی یہ کتاب قرون وسطیٰ میں تقریباً کتب مقدسہ کے ہم پل خیال کی جاتی تھی۔ اسی لئے شاہ الفریڈ نے اپنی رماہی کی تعلیم و تربیت کے لئے سب سے پہلے اسی کتاب کا ترجمہ اور شرح لکھی تھی۔ لیکن بونھیس نے فلاسفہ قدیم کی علمی اور مذہبی تعلیم ہی کو قرون وسطیٰ کے لوگوں تک نہیں پہنچایا، بلکہ اپنے معاصرین میں ایسی چیزوں کے رواج دینے کے شوق میں جن کے فروغ ہو جانے کا زیادہ خطرہ تھا، اس نے بہت سی طبعی کتابوں کا یونانی سے لاطینی میں

ترجمہ کر ڈالا، جن میں افلاطون، ارسطو، اقلیدس، ارفمیدس کی تصانیف بھی ہیں اس کے ان سب تراجم نے رواج نہیں پایا، لیکن اس کے ارسطو کی منطق کے ترجمہ اور حاشیہ نے جدید یورپ کے آبا و اجداد کی فلسفہ کی تعلیم میں بہت بڑا حصہ لیا ہے۔ اس نے ارسطو کی منطق کے ساتھ ایک اور مختصر سی کتاب کا ترجمہ کیا ہے۔ اور شرح بھی لکھی ہے۔ یہ کتاب پارفری نامی ایک شخص کی ہے جو چوتھی صدی کے وسط میں گزرا ہے اور فلاطینیوس کا دوست اور شاگرد اور عیسویت کا سخت مخالف تھا۔ اس کی یہ کتاب منطق کا ایک مقدمہ سا ہے۔

اس کتاب میں معمولات خمسہ پر بحث کی گئی ہے۔ پارفری کی مثالوں سے اس اصطلاح کی تشریح ہو جائے گی۔ اگر میں یہ کہوں کہ سقراط انسان ہے، تو میں اس کے وجود کی قسم یا نوع بیان کرتا ہوں، اگر میں یہ کہوں کہ انسان حیوان ہوتا ہے، تو میں اس جنس یا قسم کا ذکر کرتا ہوں جس میں انسان اور ان کے علاوہ اور بہت سی چیزیں شامل ہیں، اگر میں یہ کہوں کہ انسانوں میں عقل ہوتی ہے، تو میں اس فرق یا فصل کو بیان کرتا ہوں جو نوع انسان کو جنس حیوان کی اور انواع سے ممتاز کرتا ہے، اگر میں یہ کہوں کہ انسانوں میں بذلہ مخی کی قابلیت ہوتی ہے، تو میں طبیعت انسانی کی ایک خصوصیت کا ذکر کرتا ہوں، اور یہ خصوصیت ایسی ہے کہ صرف بنی نوع انسان ہی میں پائی جاتی ہے، اور بن انسانوں میں پائی جاتی ہے، ان میں بعض انسان ہونے کی حیثیت سے پائی جاتی ہے۔ اور اگر میں کسی شخص کے متعلق یہ کہوں کہ وہ گورا ہے یا سانولا ہے، یا بیٹھا ہوا ہے، تو میں طبع انسانی کا ایک عارضہ بیان کرتا ہوں۔ یعنی یہ ایسی خصوصیات ہیں جو انسانوں میں ہوں یا انہوں پارفری اپنی کتاب کے شروع ہی میں ان معمولات میں سے ابتدائی دو یعنی جنس و نوع کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہاں سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جنس و نوع کا وجود صرف ذہن کے اندر ہی ہوتا ہے۔ یا یہ اس سے علیحدہ بھی پائے جاتے ہیں، اور یہ کہ آیا جنس و نوع کا وجود ان افراد ہی میں ہوتا ہے۔ جن کی یہ جنس یا نوع ہوتی ہیں یا ان سے علیحدہ، لیکن ان سوالات کو وہ یہ کہہ کر بغیر طے کئے ہوئے چھوڑ دیتا ہے کہ یہ اس قدر ابتدائی بحث کے دائرے سے باہر ہیں۔ یہ جملہ جو پڑھنے والوں کی توجہ کو

فرا موضوع زیر بحث کی نسبت بہت ہی زیادہ دلچسپ اور اہم مسائل کی طرف منتقل کر دیتا ہے، اس امر کی ایک عمدہ مثال ہے کہ ابتدائی منطق گو بہت ہی آسان و سادہ شے ہے لیکن اس سے کیوں کر مہتمم بالشان فلسفیانہ مسائل کی طرف توجہ منعطف ہو جایا کرتی ہے، خصوصاً یہ مقصد اس نے اس زمانہ میں خوبی سے پورا کیا جس میں بتدریج علمی احیاء ہونا شروع ہو گیا تھا، اور جو مغربی یورپ کے چارلس اعظم راجس کی پاپائے روم نے قدیم سلطنتیں روم کے جانشین کی حیثیت سے منسوخ کیں، رسم تاج پوشی ادا کی تھی، ان کے زیر نگین آنے سے شروع ہوتا ہے۔ اسی ہمہ میں یورپ کو کچھ متمدن و مستحکم حکومت سی نصیب ہوئی جو اس کو ایک عرصہ سے نصیب نہ ہوئی تھی۔

اس قسم کی ابتدائی منطق کا براہ راست صرف اقسام تقضایا کی تقسیم و اقسامات تقضایا کے امتیاز سے تعلق ہے، لیکن ان کے پردہ میں وحدت و کثرت کے علاقے کے متعلق وہ سوالات بہان میں جو پہلے سقراط افلاطون و ارسطو کے فلسفہ کے ذیل میں ہمارے سامنے آچکے ہیں اور بعد میں عیسائی علما کے یہاں ان کے مسئلہ تثلیث میں آئے ہیں۔

بارفری ہم سے جنس و نوع کے متعلق کہتا ہے، اور ہم کہتے ہیں کہ بہت سے افراد و ملکہ ایک نوع اور بہت سی انواع ملکہ ایک جنس ہی کیوں کر ہو جاتی ہے؟ ایک اور متعدد کے علاقے کو متعین کرنے کی یہ مشکل اکثر ہمارے سامنے آتی رہتی ہے، ہمارے تجربہ کی تمام تردیدوں اور اس کے ہر حصہ پر وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت ہونے کی مہر لگی ہوئی ہوتی ہے۔ فلاسفہ کی ہر پشت جب نئے واقعات دریافت کرتی ہے، یا پرانے واقعات پر نظر ڈالتی ہے، تو اس چستان کی ایسی نئی نئی شکل اس کے سامنے آتی ہیں جن سے بحث کرتے وقت وہ فلسفہ تاریخ سے سبق حاصل کر سکتا ہے، یعنی وہ اپنے متقدمین کی بعیرت سے فائدہ اٹھا کر قدیم غلطی سے بچ سکتا ہے۔

قرون وسطیٰ کے ابتدائی زمانہ میں مغربی یورپ کے لوگوں کے ذہن میں یہ بات جمی ہو گئی تھی کہ انھیں بہت سی وہ باتیں معلوم نہیں ہیں، جو ان کے متقدمین کو



معلوم تھیں۔ شاید ان کو اس بات کا بوری طرح سے تو احساس نہ تھا اگرچہ بعض ان میں سے اس امر سے ابھی طرح سے واقف تھے کہ ان کی ان باتوں کی یہی حالت ہے جن کا جہاز ساحل بحر سے ٹکرا کر غرق ہو چکا ہے۔ عیسویت کی تعلیم و تربیت نے ان کی ذہانت کو کچھ ایسا کر دیا تھا کہ وہ قدیم کتابوں کو وحی آسمانی سمجھنے لگے اس لئے وہ بجائے اس کے کہ اپنی علمی زندگی کے لئے تازہ خوراک مہیا کریں اور نئے آلات سے کام لیں، اس کی تمام ضروریات کو قدیم علوم کے اس مختصر سے ذخیرہ سے رفع کرنا چاہتے تھے جو ان تک پہنچ سکا تھا۔ ارسطو کی ابتدائی منطق (نویں صدی عیسوی سے بارہویں صدی عیسوی تک ارسطو کے فلسفہ میں عرف ان کو بھی مل سکا تھا) ایسا آلہ تھا جس کے استعمال کا قابل ترین لوگوں کو شوق تھا۔ اس کی مشق سے وہ اپنے ذہن کو تیز کیا کرتے تھے۔ گیارہویں صدی عیسوی میں تو ان میں بعض لوگ اس قدر دلیر ہو چکے تھے کہ اس کو قتل شکنی تک میں استعمال کرنے لگے تھے لیکن اس زمانہ میں بھی ان میں جو نسبت کم دلیر تھے وہ اس قسم کے استعمال کو خطرناک جانتے تھے۔

فرانسوی بلکہ برطانوی منطقی و عالم بطرس ابی لارڈ (۱۰۶۹ء - ۱۱۱۲ء) نے جس کی تقریریں پیرس میں گوہ سنٹ جینویرا اس درس گاہ کا مرکز تھیں، جو قرون وسطیٰ میں بعد کو علوم کا سب سے بڑا مرکز بن گیا تھا، تنگ خیال پادریوں اور راہبوں، بالخصوص اس کلیسائی مصلح جو برنارڈ ساگن کلیرواکس کے نام سے مشہور ہے (۱۰۹۱ء - ۱۱۵۲ء) کے ہاتھوں سے بہت تکلیف اٹھائی۔ ان کے خیال میں وہ مقدس ترین موضوعات میں مریضوں پر مناظرہ میں غالب آنے کا یہودہ شوق والے کئے دیتا ہے، جو ان کو ان مباحث کے شوق سے زیادہ اپنی علوم ہوتی تھی۔ اس بارے میں بارہویں صدی عیسوی کے مناظرہ و مجادل چوتھی صدی قبل مسیح کے سفسٹائیک کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں، اس کا ایک مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کے ظاہر کرنے کا طریقہ اس کا ایک محترم و مقدس سند کے مقابلہ میں دوسری محترم و مقدس سند کے لانے میں یکجہی لینا، اس کا کفار مصنفین کی تصنیفات کو مذہبی امور میں دخل دینا، ان سب باتوں کی ان کو یہی وجہ معلوم ہوتی تھی کہ وہ دیانتدار ہیں جس منطق کے مفاد میں

طریقہ اور کفار مصنفین کا احترام (جو ایسے فاضل کے لئے ایک فطری امر تھا جس کا کہ استاد  
الاشاوارسطو ہو) ترک نہیں کر سکتا۔ لیکن علمائے دین کی دوسری نسل وہ ہوتی ہے  
جو ایسی لارڈز کے شاگرد رہ چکے تھے۔ اور بہت ہی جلد کسی مسئلہ پر اس طرح سے بحث  
کرنے کا طریقہ کسی خاص نتیجہ پر پہنچنے سے پہلے اس کے مخالف و موافق پہلوؤں پر غور  
کر لیا جائے۔ مدارس و درسگاہوں کا مسلمہ طریقہ ہو گیا۔ یہی طریقہ ان لوگوں کا ماہ الامتیاز  
ہے جن کو ہم اہل مدرسہ کہتے ہیں۔ ان کے فلسفہ کی بھی یہی خصوصیت ہے  
اور یہ مدرسیت کہلاتا ہے۔

اس کے علاوہ اور امور ہیں بھی جن پر ایسی لارڈ بدف اعتراضات بنا تھا  
یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ ایک پشت کی بدعت دوسری پشت کے مذہب کا  
اصل اصول ہو جاتی ہے۔ بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں جب یورپ  
تک ابتدائی منطق کے علاوہ جن پر کہ ارسطو پہلے ہی سے مستند و مسلم انا جاتا تھا، اس  
کی اور تصنیفات بھی پہنچ گئی تو اس زمانہ کے ارباب علم و فضل کو ایسا مسلم ہاتھ آگیا جس  
کے پاس ہر ممکن علمی و فلسفیانہ مسئلہ کا جواب تیار رہتا تھا (گو کبھی یہ جواب مہم بھی ہوتا تھا)  
دینیات ابتدائی منطق کو تو شاید اپنے سے ملحدہ کہہ سکتی۔ لیکن اب جو اس کی تصانیف  
میں تو وہ ہر علم و فن پر تھیں، اور بغض امور میں کلیسا کی تعلیم کے بالکل مخالف و متنافی تھیں۔  
یہ اختلاف اس وجہ سے اور بھی زیادہ نمایاں اور ناگوار معلوم ہوتا تھا کہ ارسطو کی بغض  
اہم ترین تصانیف اسپن کے مسلمان ارباب علم و فضل کے ذریعہ اور ان حاشیوں اور  
تشریحوں کے ساتھ آئی تھیں۔ ان میں سے ایک یعنی ابن رشد جسے لاطینی میں پیری ریس  
(۱۱۹۰ء) کہتے تھے اسی طرح سے بہترین محنتی و شارح مشہور تھا جیسا کہ ارسطو  
بہترین فلسفی ابن رشد صرف برائے نام ہی مسلمان تھا۔ دراصل ارسطو اسس کا  
استاد تھا جس کی وہ ناقابل خطا رہبر کی حیثیت سے پیروی کرتا تھا۔ بالخصوص

لے مصنف یہاں صرف غلط بیانی سے کام لیتا ہے۔ اول تو وہ اسلامی فلاسفہ کے ذکر ہی سے احتراز  
کرتا ہے یہاں اگر ابن رشد کا ذکر آجی گیا تو اس کو تعصب مذہبی اس امر کی اجازت نہیں دیتا کہ مسلمان  
کلمہ سے ابن رشد محض فلسفی ہی نہ تھے بلکہ بڑے زبردست فقیہ اور عالم بھی تھے۔

دو مسئلہ تو ایسے ہیں، جو اُسے اپنے اُستاد کی تصنیفات میں ملے تھے یعنی مالم کی قدامت اور روح کی فنا، کہ وہ اسلام کی تعلیم کے بھی ایسے ہی مخالف ہیں جیسے کہ عیسویت کے۔ اس لئے اب مغربی یورپ کی علمی دنیا کے لئے یہ ضروری ہو گیا کہ جو مسائل بالعموم وحیِ آسمانی کا جز ہونے کی حیثیت سے مسلم ہیں، ان پر ارسطو کی تعلیم کے معنی کا تصفیہ کر دیے۔

اس مشکل کے حل کرنے کی جن لوگوں نے کوشش کی ان میں سے سب سے مشہور اٹھاس اکو ناکس ہے۔ (جس نے ۱۲۷۴ء میں پکاس مال سے بھی کم عمر میں انتقال کیا) ڈانیکل کے سلسلہ کا درویش تھا۔ اس کی فلسفہ آمیز و نیاتِ قرونِ وسطیٰ کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اور ایطالیہ کے مشہور شاعر ڈینٹی نے اپنی نظم ڈیو اگنا کامیڈیا کا بیشتر حصہ اسی کی تعلیم کے مطابق لکھا ہے۔ اس کتاب میں اس نے جہاں تک ہو سکا ہے ارسطو کے نیا فتنہ نظریات کو عیسوی عقیدہ کے مطابق کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور مختلف اسناد کو محض جمع ہی نہیں کیا، بلکہ ہر مسئلہ پر خود غور کر کے، باوجود اس کے مختلف اسناد کا احترام آزاد فلسفیانہ غور و فکر کی راہ میں سخت فزائم تھا، اس نے ان مسائل کے حقیقی مفہوم اور تعلقات پر جن کو مذہب عیسوی میں اختیار کیا گیا ہے یا جنہیں مسترد قرار دیا گیا ہے، صحیح تنقید کا ایک لا جواب نمونہ تیار کیا۔ صرف اٹھاس اگونیاس ہی کے بارے میں نہیں بلکہ عام طور پر کل مدرسی فلاسفہ کے متعلق یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ وہ جو ارسطو اور کلیسا دونوں کا اتباع کرنا چاہتے تھے اس سے آزاد ہو گئے بہ نسبت اس کے کہ وہ صرف ایک ہی کے اتباع کی کوشش کرتے یہی حالتِ زمانہ میں یورپ کے سیاسی ماحول کی تھی۔ کیونکہ اس میں بھی انفرادی آزادی نے کلیسا اور سلطنت کی رقابت سے فائدہ اٹھایا تھا۔ اس زمانہ میں انسان اپنے شہری حقوق کی بنیاد پر ایک کے خلاف کھڑا ہو سکتا تھا۔

۱۔ اسی بنا پر وہ اپنے وطن یعنی فلورنس میں قاضی شہر بھی تھے۔ واضح رہے کہ ہمد اسلامی قضا کے ہمدے پر ایک مالم باطل کا تقرر کیا جاتا تھا۔ ایک ایسے شخص کے متعلق مصنف کا یہ کھدینا کہ وہ محض نام کا مسلمان تھا اس کے مذہبی تعصب کی بنیاد ہی پتہ دے ۱۲ مترجم۔

اور کلیسانی حقوق کی بنا پر دوسرے کے خلاف اور ہر حال میں ایک ایسی قوت ضرور اس کی پشت پر ہوتی تھی جس کا لوگ عام طور پر احترام کرتے تھے۔ اور جو ان لوگوں کی حمایت کر سکتی تھی جو اس پر بھروسہ کریں۔

لیکن اگر دو گونہ تابعداری سے انفرادی آزادی کو ملے اور سیاسی میدان میں نفع پہنچا تو دونوں میدانوں میں اس کی وجہ سے ان دونوں میں تصادم ہونا بھی ضروری تھا۔ ایک رہنما سے اپنی اپنی تابعداری کرانے کے متضمنی تھے۔ جدید یورپ کی اقوام کو اپنے تمدن کے دو جز ایک ساتھ ہی ملے تھے یعنی دین مسیحی و قدیم ملی روایت جب غیر تمدن علم اور دن کا روم پر قبضہ ہوا ہے اس وقت بھی یہ اکٹھا ہی تھے کیونکہ سلطنت روم ایک عرصہ سے مذہب مسیحی کی پیروی تھی۔ روم جو دار السلطنت کے ساتھ ہی مذہب مسیحی کے رسولوں کی بارگاہ بھی تھا جس میں پطرس اور پولس دفن تھے اور یوہان کی جگہ حکومت کرتے تھے ایک طرف یہ ان کا نامور ان تاریخ سے رشتہ قائم کرتا تھا اور دوسری بزرگان مذہب سے اب قرون وسطی کے فلاسفہ کو یہ کام کرنا تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کے مکمل انکشاف سے جو روشنی اول الذکر جز پر پڑی ہے اس میں ان زبردست اختلافات کو جو ان دو اجزاء کے مابین ہیں بالکل ظاہر کر دیں، اور اس طرح سے اس تمدن کا شیرازہ کھینچنے میں مدد و معاون ہوں، جس کی بنیاد ان دونوں اجزاء کی ترکیب پر قائم تھی۔

ایسی لارڈ کے زمانہ کے تھوڑے ہی عرصہ کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ جس قسم کی کال ہم آہنگی و ہمخوانی کی اس کو فلسفہ اور دینیات میں قائم ہو جانے کی توقع تھی، یعنی ایسی جس میں فلسفہ کی تعلیم قطعی طور پر مذہب کی تائید کرے اس کے قائم ہونے کی امید نہیں کی جاسکتی۔ تنہا اس کو نیا کس نے اس میں شک نہیں کہ دونوں کی تعلیم کی بحدہ کوشش کی تھی لیکن اس کو بھی مجبوراً مذہبی مسائل کو دو حصوں میں تقسیم کر دینا پڑا تھا، یعنی مذہبی مسائل کا ایک جز تو ایسا ہے جو عقل سے دریافت ہو سکتا ہے۔ اور ایک جز ایسا ہے جنہاں عقل نہیں پہنچ سکتی، بلکہ ان کے انکشاف کے لئے مافوق الفطرت آثار کی ضرورت ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس

تطبیق و امتیاز کی کوشش میں وہ اکثر جہاں کہ یہودیت و مسیحیت کی مطابقت اس بات کی اجازت دیتی تھی (یہودی فلسفی موسیٰ میمون (۱۱۳۵ء - ۱۲۰۴ء) کے نقش قدم پر چلا ہے جو اس سے ایک صدی پہلے گزرا ہے۔ لیکن قرون وسطیٰ کے دیگر ارباب فکر کو ان دو مخالف قوتوں کے مابین کوئی تشفی بخش سرحد قائم کرنا بہت دشوار معلوم ہوتا تھا۔ اس کی وجہ سے بعض نے تو یہاں تک کہا کہ معیار حقیقت دو ہیں یعنی ممکن ہے کہ ان میں سے ایک فلسفہ میں صحیح ہو اور مذہب میں صحیح ہو اور اسی طرح سے ممکن ہے جو چیز مذہب میں صحیح ہو فلسفہ اس کو صحیح نہ مانے۔ یہ نظریہ اگرچہ قطعاً ناقابل تنقید ہے لیکن اس سے اتنا فائدہ ضرور ہوا ہے کہ فلاسفہ کو مذہب سے ملحد ہو کر غور و فکر کرنے کی آزادی مل گئی۔ علاوہ ازیں اگر فلسفہ کو ایک جو اتار کر دوسرا اپنے کندھوں پر نہ لینا تھا تو یہی مناسب تھا کہ یہ بالکل ان رہبروں کی پابندی بھی نہ ہو جائے جو اسطو کو بھی اسی قدر ناقابل خطا کہتے تھے جس قدر کہ دوسرا گروہ کتاب مقدس اور کلیسا کو کہتا تھا۔ اس لئے فلسفہ کے حق میں یہ امر بھی کچھ کم مفید نہیں ہوا کہ انفرادی شخصیت کے مسئلہ پر اسطو کی تعلیم مبہم اور غیر تشفی بخش تھی۔

اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ منطق کی ابتدائی کتابوں میں عرصہ ہوا یہ مسئلہ چھیڑا گیا تھا کہ منس و نوع سے کیا مراد ہے تیرہویں صدی عیسوی تک اس کے متعلق فلاسفہ میں بہت کچھ اتفاق ہو گیا تھا۔ کلی کی تین قسمیں مانی گئی تھیں۔ اول، منس کو کہنا چاہئے کہ سب سے آخر میں آتا ہے (ذہن کے عام مجرد تصورات مثلاً میں نے افراد بہت سے گھوڑے دیکھے ہیں، جو خصوصیات ان سب میں عام طور پر پائی جاتی ہیں، ان کا ایک عام تصور رکھتا ہوں۔ لیکن اگر کوئی ایسی شے نہ ہو جو فی حقیقت ان افراد میں عام طور پر موجود ہو) (گو مثلاً زم اختلافات سے اس طرح سے جدا نہ ہو جس طرح سے کہ یہ میرے تصور میں ہے) پھر بھی واقعتاً اس میں موجود ہو) تو اس قسم کا اختراع ایک بے معنی بات ہوگی۔ سو ہم یہ کہ ان لوگوں کو اس امر سے انکار نہ تھا کہ ان عام نوعیتوں کے نمونے خدا کے ذہن میں ابد سے ہوں گے۔ اسطو افراد سے پہلے اس قسم کے کیوں کا وجود ہرگز نہ لیتا تھا۔ لیکن اگلاٹن کی سند پر ان کا لکھا گیا۔

اور مثل کہا گیا۔ لیکن اس زمانہ میں ارسطو صرف منطق کا استاد مانا جاتا تھا اور اس کی افلاطون کے نظریات کی حاملانہ تنقید ہم دست نہ تھی۔ مگر اب ارسطو کے وہ مباحث جو اس نے اپنی مابعد الطبیعیات میں جوہر کی نوعیت کے متعلق کہے ہیں اور جس میں جوہر کی یہ تعریف کی ہے کہ جوہر اس کو کہتے ہیں جو کسی شے کی نسبت کی حیثیت سے نہیں بلکہ بطور خود موجود ہو، اس سے قدیم سوال کے اور پہلو سامنے آگئے کہ فرد سے کیا مراد ہے۔ ایک ہی نوع کے افراد میں باہم کیسا فرق ہوتا ہے؟

اس انفرادیت کی نوعیت کے مسئلہ پر قرون وسطیٰ کے بعض بہترین فلاسفہ نے طبع آزمائی کی ہے۔ فی الحقیقت یہ بہت مشکل مسئلہ ہے۔ کیونکہ جو کچھ ہم کسی فرد یا جزئی کے متعلق بیان کرتے ہیں وہ کلی ہوتا ہے جو اس کے علاوہ اور افراد پر بھی صادق آتا ہے یا کم از کم آسکتا ہے۔ کیا ہم دو ایسے افراد فرض نہیں کر سکتے کہ ان میں سے جو بات ایک کے متعلق کہیں وہ دوسرے پر بھی صادق آسکے؟ تو پھر وہ کونسی ایسی شے ہے جو ان کو باہم مختلف کرتی ہے۔ اگر ہم یہ کہو کہ ایک یہاں ہے اور دوسرا وہاں ہے تو اس سے تم یہ نہ بتا سکو گے کہ ان کی حقیقی شخصیت کہاں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اور چیزیں ان مقامات پر ہوں، اور یہ دونوں ممکن ہے اب جہاں ہے ایک لمحہ کے بعد وہاں نہ رہیں۔

اس مسئلہ کے متعلق مختلف فرقوں کے فلاسفہ کی مختلف رائیں تھیں۔ لیکن ان کا اصل رجحان یہ تھا کہ فرد کی اہمیت پر زور دیا جائے۔ یہ بات ہم کو دو ایسے فلاسفہ میں نظر آتی ہے جن میں باہم اکثر اکوڑیں بعد المشرقین ہے۔ یہ ڈیونس اسکاتس (جس کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے ۱۲۰۰ء میں انتقال کیا) اور دلیم آف اکیلم (جس کا تقریباً ۱۳۰۰ء میں انتقال ہوا ہے) ہیں، یہ دونوں جزائر برطانیہ کے رہنے والے ہیں اور دونوں فرانسیسی طریقہ کے درویش ہیں۔ ڈیونس اپنے زمانہ میں بہت بڑا فاضل و حکیم مشہور تھا۔ لیکن ایک نسل بعد کے لوگوں کو اس کے دقیق دلائل سے نفرت ہو گئی، اور ادبی فحویوں کو زیادہ وقعت کی نظر سے دیکھنے لگے جن کو اس نے نظر انداز کر دیا تھا اور اس کے نام کی بجائے اس طرح کرنے لگے کہ اس کے معنی جاہل و کودن

کے ہو گئے۔ ہیں اس کی جس بات سے بیان تعلق ہے وہ اس کا اس امر پر اصرار ہے کہ کسی خاص شخص کی شخصیت کو نوع انسان کی عام نوعیت کی تجدید نہ خیال کرنی چاہئے بلکہ یہ اس کی تکمیل اتم ہوئی ہے جس کا کہ اس میں اضافہ ہوتا ہے۔

ولیم آکھیم اس سے بھی آگے بڑھ گیا، اس کا یہ اصول کہ افراد کو ضرورت سے زیادہ نہ بڑھانا چاہئے آکھیم کے اصرار کے نام سے مشہور ہے۔ کیونکہ اس نے ان وقتی امتیازات کو یک قلم محو کر دیا ہے جن کی اور فرقوں کے فلاسفہ اور بالخصوص ڈنس کے بیان بہت کثرت تھی۔ آکھیم نے اس اصول کو نام نہاد کلیوں یا ایمان مشترکہ مثلاً جنس نوع وغیرہ پر استغفال کیا۔ اس کے خیال کے نزدیک ان کا ذہن کے باہر وجود نہیں ہے اور ذہن میں بھی یہ اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب ہم چند ہم شکل افراد کا ایک ساتھ خیال کرتے ہیں، اور ان سب کو ایک عام نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس نظریہ کو اسمیت یا بعض اوقات تعظیفات کہتے ہیں۔ اور وہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اسماء محض ہمارے افکار و تعظیفات کی علامات ہوتے ہیں۔ اس کے مقابل میں وہ نظریہ ہے جس میں کلی یا مین مشترک سے ایسی حقیقت منسوب کی جاتی ہے جو ہمارے اذہان سے طمّہ بھی اپنا وجود رکھتی ہے۔ اس کو حقیقت یا نظریہ سمی کہتے ہیں۔ یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ مذہب مسوی نے انفرادی ارواح کی قدر و منزلت بڑھا کر فلسفہ کو اس امر کی جرأت دلا دی تھی کہ یہ انفرادی شخصیت کے مسئلہ پر قدیم فلسفہ کی نسبت زیادہ بحث کرے لیکن مکمل اسمیت جس میں اس امر کا انکار ہوتا ہے کہ چند حقیقی وجود و حقیقت ایک ہو سکتے ہیں، اگرچہ ذہن کے ایک منفرد فعل سے ان کا خیال ہو سکے اور ایک نام سے ہم ان کو پکار سکیں، گو بعض مسوی سائل اور بالخصوص شیلیٹ کے مطابق کہنا مشکل تھا۔ ان میں اگر تطبیق کی کوئی صورت بھی تھی تو وہی دو گو نہ حقیقت کی۔ لیکن خود نظریہ دو گو نہ حقیقت بھی عجیب و غریب خفہ ہے۔ لہذا آکھیم اور اس کے اتباع نظریہ اسمیت کو پیش کر کے اپنی اس

خواہش کا اظہار کر رہے تھے کہ یہ ہر قسم کی قیود سے آزاد ہونا چاہتے ہیں، خواہ وہ قدیم فلسفہ کی ہوں یا نہ ہوں عیسوی کی۔ اس کے برعکس اگرچہ یہ ایک انقلابی تحریک تھی، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ اس دلچسپی کے ہی مطابق تھی جو بہ حیثیت مجموعی نین عیسوی کے فلسفہ سے اس کے پہلے کے فلسفہ کو ممتاز کرتا ہے۔

---



# باب ۶

(فلسفہ جدید یورپ کے عالم بلوغ میں)

ہم نے گزشتہ باب کے عنوان میں قرون وسطیٰ کو جدید یورپ کا عالم کسنی قرار دیا تھا۔ اس باب کے عنوان میں نوجوانی کا لفظ رکھا گیا ہے، اور اس سے وہ زمانہ مراد ہے جو تاریخ میں احیاء العلوم کے نام سے مشہور ہے، اس زمانہ میں قدیم علوم و فنون کے ذخائر مغربی یورپ تک پہنچے تھے۔ اور علم و ہنر میں بیدار ترقی ہوتی رہی۔ اس دور نے تین صدیاں لی ہیں۔ یعنی سن عیسوی کی چودھویں پندرھویں اور سولھویں صدیاں۔ فلسفہ کی اس مختصر سی تاریخ میں اس عظیم الشان تحریک کے متعدد پہلوؤں کا جس نے محض فلاسفہ کی کوئیں بلکہ تمام عالم کو متاثر کیا ہے بہت ہی مختصر سا تذکرہ ہو سکتا ہے۔

اس زمانہ میں جدید یورپ کی ممتاز قومیں یعنی انگریز فرانسیسی ہسپانوی، المانی، اٹالوی یہ اعتبار سیاست ایسی حالت پر پہنچ گئی تھیں کہ ان میں سے ہر ایک کو اس امر کا قوی احساس ہونے لگا تھا کہ میں ایک متحدہ قوم ہوں۔ میری طرف معاشرت جدا اور میرے اغراض و مقاصد متحدہ ہوں، اور ان کو قرون وسطیٰ کے بین الاقوامی پیچیدگی کی قیود و رجن کی تربیت میں یہ سن شعور کو پہنچتی ہیں، بہت ہی ناگوار معلوم ہونے لگی تھیں۔ ان معاہدہ میں پہلا قود ہی کلیسا تھا، جس کی سیادت پاپائے روم کے ہاتھ میں تھی۔ دوسری سلطنت جس کا دعویٰ تھا کہ میں دہی رومی سلطنت

ہوں جس کے ماتحت جدید اقوام یورپ کے وحشی و غیر تمدن اجداد رہتے اور جس کا تمدن اور مذہب انہوں نے اختیار کیا تھا۔ تیسرا نظام زمینداری جس نے ایک شخص سے دوسرے شخص کو آفاقی و جاگرمی کے بنیاد پر ہی پیچیدہ تعلقات میں وابستہ کر رکھا تھا۔ یہ تعلقات اکثر اوقات قومی حدود سے تجاوز کر جایا کرتے تھے۔ ان قینوں میں اس وقت سلطنت سب سے کم اہمیت رکھتی تھی۔ کیونکہ اس کے بین الاقوامی و مادی اب اس سے زیادہ نہ رہ گئے تھے کہ دیگر فرمانروا و اسلاطین المانیہ کی سیادت کو رسمی طور پر ملتے رہیں، کیونکہ ان پادشاہوں کو یہ امتیاز ایک عرصہ و راز سے حاصل تھا۔ مگر جو ممالک براہ راست سلطنت کے ماتحت تھے یعنی جرمنی اور اٹلی ان کو اس دعوے نے ایک نظر سے دیکھا جائے تو نقصان پہنچایا ہے۔ ان ممالک کا ہر باشندہ چونکہ شہنشاہ کے علاوہ اور کسی کو اپنا سردار اور بالادست نہ مانتا تھا۔ اس لئے یہاں کے باشندے اور ممالک کے تاجداروں کے مساوی تھے۔ یہ بات ان میں ایک مربوط قومی حکومت کے پیدا ہونے میں مانع آئی۔ اور انیسویں صدی تک ان کو وہ قومی وحدت نہ حاصل ہو سکی۔ جو انگلستان و فرانس کو ایک عرصہ سے حاصل تھی۔

جس زمانہ کا اب ہم ذکر کر رہے ہیں اس زمانہ میں اقوام یورپ بین الاقوامی قیود سے تنگ آنے لگی تھیں۔ افراد میں بھی ایسی کچھ روح و وطنی شروع ہو گئی تھی جس کی بنا پر اسلو کا علمی اور کلیسا کا مذہبی اقتدار اب خوش آئند رہبر نہ معلوم ہوتا تھا۔ بالآخر اسی جذبہ نے قومی آزادی کے ولولے کے ساتھ مل کر وہ مذہبی تحریک پیدا کی جس کو بالعموم تجدید کہتے ہیں۔ اس تحریک کے دوران میں انگلینڈ اسکاٹ لینڈ جزیرہ نائے سوئڈن ناروے اور سوئٹزر لینڈ و جرمنی کے بعض حصوں سے باپائی سیادت کا خاتمہ ہو گیا۔ اور اس طرح سے یورپ کی مذہبی وحدت ٹوٹ گئی۔

فلسفہ کو اس عظیم الشان تحریک انتشار سے جو فائدہ ہوا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ نئے کلیسا الیسی تعلیم دیتے تھے جس پر قدیم کلیسا کی نسبت کمتر فلسفیانہ تنقید کی ضرورت ہوتی تھی۔ بلکہ یہ کہ ان کے معلم اور حکام قدیم حکمت جو مذہبی پڑواؤں

کی نسبت کم متعصب تھے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جدید انقلاب سے جو قوت پیدا ہوئی اس میں مزید تغیر کو روکنے کی اس قوت کی نسبت کم طاقت تھی جو اتنی مدت سے آتی جاتی تھی کہ انسان کے مافط میں ایسا کوئی زمانہ ہی نہ تھا کہ جو اس کے خلاف ہو۔ خود اس جدید کی تحریک کا بڑا سرگروہ مارٹن لوتھر (۱۵۳۱ء - ۱۵۴۶ء) جرمنی کا ایک باشندہ تھا۔ وہ مشہور مسئلہ جو اس کی تعلیم کا اصل اساس ہے یعنی یہ کہ انسان کی جزا و سزا کا فیصلہ صرف اس کے ایمان سے ہوتا ہے نہ کہ اس کے اعمال سے دو پہلو رکھتا ہے۔ ایک طرف تو یہ فرد کی مذہبی زندگی کو ان احکام اور منازوں سے آزاد کر دیتا ہے جن کو کلیسا مقرر کرتا تھا یہ اس کو اس امر پر آمادہ کرتا ہے کہ صدق دل سے صرف خدا کی تعالیٰ کے لواحد پر بھروسہ کرے۔ دوسری طرف یہی عقیدہ لوتھر کے نزدیک انسان کو اپنی اندرونی حالت اور روحانی ترقی کے متعلق اسے اضطراب و پریشانی سے نجات دیدیتا ہے جو خانقاہ کی مجرد و عزلت کی زندگی میں سب سے ضروری بات خیال کی جاتی تھی۔ اور جس کو قرون وسطیٰ کے لوگ صیح اور سچی مسویانہ زندگی خیال کرتے تھے لیکن جس کو لوتھر نے اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر ضروری خیال کرنا چھوڑ دیا تھا۔ تجربہ و عزلت کے ترک کرنے کے بعد خانہ دار و گھری کے معمولی فرائض انسان کے لئے کھلے ہوئے ہیں۔ یہی ملکہ انسانی فعلیت کے لئے طبیعت و فطرت کے مطابق اور لوتھر کے نزدیک اس میں اس کو بلا کسی وسواس کے حصہ لینا چاہیے۔

امول تہدیکہ کو جب اس نظر سے دیکھا جائے تو یہ جس زمانہ میں رائج ہوا ہے اس کی عام حالت کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ اس زمانہ میں فرد آزادی کا طالب تھا۔ لیکن اس وقت وہ گزشتہ زمانہ کی طرح سے اس لئے آزادی کا طالب نہ تھا کہ اپنے باطن کی طرف نظر ڈالے۔ اور خود اپنے دل کے رازوں پر غور کرے۔ بلکہ اس وقت وہ اس لئے آزادی کا طالب تھا کہ اپنے گرد و پیش کی چیزوں پر نظر ڈالے، اور ان طبقات سے بہرہ اندوز ہو جو باہر ہی تھے اور قدرت نے اس کے لئے ہمسایہ کی ہیں۔ کیونکہ اس وقت جدید یورپ کے سن بلوغ کے زمانہ میں اس کے سامنے ایسی دنیا نہ رہی تھی جو اس کے سامنے

مالم طفولیت کی ذیل کے مقابل میں وسیع تر افق اور بیشتر اسباب پیش کرتی تھی۔ اس وقت اس میں شریک مل ہونا اور اس کے خیر و شر کے خطرات کو برداشت کرنا ہر انسان کا فرض معلوم ہوتا تھا۔ اور اس سے اعراض و گریز کر کے غافلانہ کے بحرے میں پناہ لینا بزدلی اور ناخکری معلوم ہوتی تھی۔

اتنی میں دست اور اسباب پیش میں ازویاد کی اول قویہ وجہ ہوئی کہ مغربی یورپ میں یونانی کا ذوق تازہ ہو گیا۔ ترکوں کی فتوحات (جنہوں نے ۱۴۵۲ء میں قسطنطنیہ کو فتح کر لیا تھا) نے یونانی ادب و علم و فضل کو اٹلی میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا۔ اور اب مغربی یورپ کے متعلمین براہ راست ان حضرات سے تعلیم پا سکتے تھے۔ اس سے علوم و فنون اور شعر و سخن کے خزانہ کھل گئے جو مغربی یورپ کی دنیا پر اب تک مسدود تھے۔ اب یہاں کے علما ان اصل کتابوں کو پڑھ سکتے تھے جن کے اب تک انہوں نے بعض تراجم کا مطالعہ کیا تھا۔ اب وہ بہت سی ایسی کتابوں کو پڑھ سکتے تھے جن کو انہوں نے مطلق نہ پڑھا تھا۔ مثلاً اب افلاطون کے فلسفہ کا براہ راست مطالعہ کیا جاسکتا تھا، اور ارسطو کو خود اس کی اصل زبان میں قرون وسطی کے ماہیوں سے ستر (خواہ وہ عربی ہوں یا لاطینی) دیکھ سکتے تھے۔ علاوہ بریں قدیم لٹریچر سے جو دیکھی پیدا ہو گئی تھی وہ صرف یونانی کتابوں ہی تک محدود نہیں رہی۔ قدیم لاطینی مصنفوں کی وہ تصانیف جو پڑھی جا چکی تھیں ان کو اپنے زمانہ کی بہتر معلومات کی روشنی میں پھر پڑھا گیا۔ اور جن کتابوں کو پڑھ کر بھول چکے تھے ان کو پھر روشنی میں لایا گیا۔ قومیت کے نئے احساس کو قرون وسطی کے سیاسی نظریات (یعنی کل میسائی دنیا ایک پاپ اور ایک شہنشاہ کے ماتحت ہو) کی نسبت قدیم یونان و روم کے خیالات زیادہ قابل قبول معلوم ہوتے تھے۔ اگرچہ قدیم زمانہ کی شہری حکومتوں کی بنا قومیت پر نہ تھی باریں یہ وہ مستقل و مطلق انسان جمہوریتیں تھیں۔ ان میں سے ہر ایک اپنی اغراض کی دشمنوں کی درست برو سے حفاظت کرتی تھی۔ آزاد قومی حکومت کا خیال سب سے پہلے شہزادہ کو لویشیولی (۱۶۶۹ء - ۱۷۱۵ء) کو آیا جس کو ایزد متی کہ اس قسم کی ایک حکومت اپنے وطن اٹلی میں قائم ہوتی ہوئی دیکھے یہی خیال

ڈیڑھ صدی بعد تھامس ہابز (۱۶۵۰ء - ۱۶۹۷ء) کے لیوٹھین کو آیا ہے جو انگریزی خانہ جنگی کے زمانہ میں ان اصولوں کو بیان کرتا ہے جن پر اس قسم کی حکومتوں کی بنیاد قائم ہو سکتی ہے۔ اور کہتا ہے کہ زمانہ ان کو نہیں سمجھا، اور کسی نہ کسی جیلہ سے قوت فراز والی وحدت و قوت کو نقصان پہنچاتا رہتا ہے۔ شیولی اور ہابزس دونوں کے نزدیک یہ قوت عموماً ایک مطلق العنان پادشاہ کی حکومت ہوتی ہے۔ لیکن دونوں کے نزدیک یہ امر لازمی نہیں۔

لیکن اس زمانہ میں قدیم علوم و فنون ہی روشنی میں نہ آئے تھے بلکہ ابتدائی عیسویت کا بھی واضح طور پر مشاہدہ ہو سکتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ مردہ مذہبی معاہدہ کی مخالفت پر آسانی سے تیار کئے جاسکتے تھے۔ اور سداً اس زمانہ کو پیش کر دیتے تھے۔ جس زمانہ میں یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی تھی کہ مذہب عیسوی چونکہ مبدا سے سب سے زیادہ قریب ہے اس لئے یہ سب سے خالص و صافی ہو گا۔

۱۷۰۰ء میں اچانک طبی کے زمانہ کے لوگوں کا حلقہ نظر اپنے آباد اجداد کی نسبت مکان میں بھی اسی قدر وسیع ہو گیا تھا جتنا کہ زمانہ میں ۱۶۹۲ء میں کوئٹہ کے سفر نے یورپ کے لئے سمندر پار ایک نئی آباد دنیا منکشف کر دی تھی۔ و انکشاف کا عظیم الشان دور اس طرح سے جب ایک بار شروع ہو گیا تو اس نے علم کی پیاس کو بجھا دیا۔ اور لوگوں کی امیدیں اس کے حصول کی نسبت زیادہ ہو گئیں۔ ہر قل کے ستون یعنی آبنائے جبل طارق اب اس سمت میں باشندگان یورپ کی حد نہ رہ گئی تھی چنانچہ فرانسس ہکن نے ۱۵۹۱ء - ۱۶۲۶ء میں اس زمانہ میں انگریزی فلاسفہ کا سرگرم تھا اپنی کتاب "فلسفہ کی تجدید عظیم" کا سرورق اس طرح سے آراستہ کیا تھا کہ ایک جہاز پورے بادبان اٹھائے اس آبنائے میں سے گذر کر مغربی سمندروں کی تحقیق کے لئے جا رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک تصنیف کے لئے یہ عنوان کس قدر دلآویز ہے۔ مصنف نے اس کا تصور ابھی محض لکھا ہے اس کو اس نے ختم کرنے کی توقع بھی نہ تھی۔ کیونکہ وہ اس میں ایک ایسا نیا فلسفہ قائم کرنا چاہتا تھا جو مظاہر فطرت کے مطالعہ پر مبنی ہو۔ اور یہ مطالعہ بھی نئے

طریقہ سے کیا جائے۔

ان تمام وسائل میں جن سے احیائے علمی کے زمانہ کے لوگ ان حدود سے تجاوز کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں جن سے قرون وسطیٰ کا علم کائنات محدود تھا، جو شے ان کو سب سے زیادہ آگے لے گئی اور جو ان کے متاخرین کو سب سے زیادہ آگے لے جانے والی تھی، وہ ان کی یہی نظام فطرت کی طرف توجہ تھی۔ نظام فطرت کی طرف بغور متوجہ ہونا تحریک تجدید کے اوائل نہیں بلکہ اواخر مدارج کی خصوصیت ہے۔ خصوصاً سولہویں صدی کے قرون وسطیٰ میں منطق، ابد الطبیعیات و دنیا کے تعامل میں علم طبیعی سے ہمیشہ غفلت برتنی جاتی تھی۔ روبریکن جیسے اشخاص جنہوں نے مطالعہ فطرت کو اپنا بڑا شغل قرار دیا تھا، جو اس امر پر زور دیتے ہیں کہ اس کی طرف زیادہ توجہ کرنی چاہئے ان پر لجاؤ کا شبہ کیا جاتا تھا۔ عوام اس قسم کے اشخاص کو جادوگر خیال کرتے تھے۔ اور یہ کہتے تھے کہ یہ لوگ ناپاک ارواح سے ساز باز رکھتے ہیں۔ روبریکن تو فرنیسی فریق کا درویش تھا۔ ڈومینی فریق کے درویش بھرٹلیگنس جو تھا س ایگونیاس کا استاد اور کلیسا کے نزدیک مقدس البرٹ کے لقب سے معزز تھا وہ بھی عوام کے قصے کہانیوں میں اپنے علم طبیعی میں مشہور ہونے کی بنا پر جادوگر کی حیثیت سے جگہ پاتا ہے۔ اس واقعہ نے کہ اس زمانہ میں اعتباری علوم کے ناپید ہوس و کلیسیا گمراہ کرتے تھے، جو معمولی وحالوں سے سونا بنانے کی فکریں رکھتے تھے اور اپنے طرق و تدابیر کو بہت پھیلا کرتے تھے لوگوں کے ذہنوں میں اور بھی اس بات کو جادو یا کہ اعمال طبیعی کے علم اور مخفی و پراسرار اذرائع سے دنیاوی اغراض کے حصول میں کوئی تعلق ہے۔

فرنیسیس بلکن اسی تحقیقات کے ذریعہ سے جن میں سے بعض ہمسوں کے تجربات کی طرح سے اعتباری ہوں، مگر اس کے ساتھ ہی عام ادہام سے پاک ہوں اور فوری فائدہ ان سے مقصود نہ ہو، فطرت پر انسانی حکومت کے اقتدار کو بڑھانا چاہتا ہے۔ اس کے نزدیک اس حکومت سے مستمع و مستفید ہونا بھی نوع انسان کی اصل وجہ تخلیق ہے۔ لیکن انسان نے بجائے اس کے خدا کے احکام پر قائم رہے۔ اور انھیں پرل پیرا ہو جس کو بائبل کے قصہ میں شجر

خیر و شر کا پھل کھانا لگایا ہے) اپنے لئے فلسفہ اخلاق سے قانون بنانے کی بے سود  
 دہے ہو وہ کوشش کی۔ اور اس طرح سے اپنے اصلی فرض یعنی فلسفہ طبیعی کے  
 مطالعہ سے روگردان ہوا۔ فطرت کا مطالعہ یا فلسفہ طبیعی اس کے نزدیک خداوند  
 مالم کی منامی و صورت گیری کی ترجمانی ہے۔ اور اس کے ذہن میں کائنات  
 کی طرح متناہی قائم کرتا ہے، بالفاظ دیگر اس سے انسان کو فطرت کی کار فرمایوں  
 کے اسرار معلوم ہو جاتے ہیں۔ اور یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ یہ اس کا مقابلہ کر سکے۔  
 انسان کو جو فطرت کا مقابلہ کرنے میں ناکامی ہوتی ہے، اور جس کی بنا پر یہ  
 مشہور چلا آتا ہے کہ کیسی آدمی تراکیب کے اعمال انسانی نقل کی دسترس سے  
 باہر ہیں، اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم نظریات فطرت محض سطحی تھے۔  
 اور اس کے حقیقی اسرار کی تک نہ پہنچے تھے۔ لیکن انسان اگر عرق ریزی کرے  
 تو وہ کی کمی نہیں۔ یعنی اگر پر غور و مشاہدہ اور باقاعدہ اختیار سے انسان  
 استقلال کے ساتھ کوشش کرتا رہے تو اس کے رازوں سے واقف ہو کر ان کو  
 اپنے لئے مفید مطلب بنا سکتا ہے۔ مگر اس کے لئے ایک نیا طریقہ تحقیق ضروری  
 ہے۔ اور اس کے ہمیا کرنے کی نیکن نے اپنی کتاب ”نودوم آگنیئم یعنی آلہ نو“ میں  
 کوشش کی ہے۔ یہ آلہ نو قدیم آلہ یعنی ارسطو کے مجموعہ منطق کے مقابلہ میں تیار کیا  
 گیا تھا؛ جس کے شتلق اب تک یہ مشہور تھا کہ یہ استدلال میں کام لانے کا صحیح آلہ ہے۔  
 اور انسان کسی نئے کے شتلق بھی کیوں نہ بحث کر رہا ہو وہ اس سے کام  
 لے سکتا ہے۔

لیکن کہتا ہے کہ فطرت اس قدر مجیدہ واقع ہوئی ہے کہ وہ قیاس جیسے  
 سادہ و سہل طریقہ کے قابو میں نہیں آسکتی۔ قرون وسطیٰ میں قیاس کے ذریعہ سے بحث  
 باعث کرنا، طلبہ کو یونیورسٹیوں کی اسناد کا شقی کر دیتا تھا۔ اور فطرت کی باریکیوں  
 کو سمجھنے کے لئے یہی طریقہ کافی اور سینفک سمجھا جایا کرتا تھا۔ لیکن قیاس میں صرف  
 سادہ مقدمات سے نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں۔ عملی طور پر مقدمات سلسلہ سطحی تجربہ کی  
 عاقلانہ تمییزات ہوتی تھیں۔ یا ارسطو یا اور کسی مستند مصنف کے دعوے ہوتے تھے  
 جن پر محض اس اصول کی بنا پر کہ کوئی علم اپنے اصول موضوعہ پر اقراض نہیں

کر سکتا دوبارہ غور نہ کیا جاتا تھا؛ مذکورہ بالا قاعدہ کلیہ ارسطو کے ایک اصول کی تحریف ہے جس سے دراصل وہ یہ ظاہر کرنا چاہتا تھا کہ ہر متنازع علم اپنا علمدہ موضوع رکھتا ہے۔ مثلاً علم حساب کا موضوع اعداد ہیں، علم ہندسہ کا موضوع اشکال فی المکان ہیں۔ اس علم میں ہمارے استدلالات کو اس دائرہ کی حد سے تجاوز نہ کرنا چاہیئے ورنہ یہ مبہم تعلیمات میں گم ہو کر رہ جائیں گے۔ ارسطو نے اس حقیقت پر زور دے کر علوم کی نہایت ہی اہم خدمت انجام دی تھی۔ لیکن یونان کی رائے میں اس کا اصول اس طرح سے استعمال ہوا ہے جن سے ان اعتقادات پر جو فطرت کے متعلق مسلم ہیں آزادانہ تنقید رک گئی ہے۔ یہ اعتقادات باوجود اس کے کہ اکثر لغو اور نہایت ہی قابل اعتراض ہوتے ہیں مگر پھر بھی طلبہ کے ذہنوں کو اس قدر یک رخ کر دیتے ہیں کہ جو واقعات ان کے خلاف ہوتے ہیں وہ ان کی طرف توجہ ہی نہیں کرتے۔ لیکن یہ چاہتا ہے کہ محقق ہر قسم کے واقعات کی طرف متوجہ ہو۔ وہ فطرت کی حکومت میں خدا کی حکومت کی طرح سے داخل ہوتا ہے اور اس میں اس کو بچہ کی طرح سے سیکھنے اور سبق حاصل کرنے کے لئے داخل ہونا چاہیئے۔ نہ کہ سبق دینے اور محکمہ ملانے کے لئے۔ فطرت اسی صورت میں سمجھ ہو سکتی ہے کہ اس کی تابعداری و اطاعت کی جائے۔ نیز اس کو انفرادی اور متفرق گوشوں سے بھی سمجھ سکیں کر سکتے۔ اکثر انکشافات و تحقیقات صرف اس لئے ضائع ہو جاتے ہیں کہ ان کے محفوظ رکھنے کا کوئی انتظام نہیں ہوتا۔ جب تک کہ واقعات کے باقاعدہ طور پر جمع کرنے اور محفوظ رکھنے کا انتظام نہ ہوگا اس وقت تک کسی ایسے فلسفہ کی توقع نہ کرنا جو صحیح معنی میں مبنی بر فطرت ہو محض لا حاصل ہے۔ اور اس کے لئے اتنے معارف کی ضرورت ہے جن کا انفرادی طور پر انتظام نہیں ہو سکتا۔

ان خیالات میں یونان سے علم طبعی کی ضروریات اور اس کی آئندہ امیدوں کے متعلق ایک حقیقی بصیرت کا اظہار ہوتا ہے۔ اور جس فصاحت و بلاغت کے ساتھ اس نے ان کو بیان کیا ہے اس سے آئندہ نسل میں رابرٹ بائل (جو علم کہیا کا باپ خیال کیا جاتا ہے) اور رائل سوسائٹی کے دیگر بانیوں کو متاثر کیا۔ لیکن نہ تو ان لوگوں اور نہ کسی اور محقق نے بالتفصیل اس طریقہ پر



عمل کیا ہے جو یکن نے پیش کیا تھا۔ وہ اس طریقہ کو حقیقی استقراء کہتا ہے۔ استقراء کا عموماً قیاس سے مقابلہ کیا جاتا ہے۔ کیونکہ استقراء ایسا عمل ہے جن میں چند (اور اگر ممکن ہو تو تمام) جزئی اشکال لی جاتی ہیں۔ اور ان سے ایک کلیہ قاعدہ کا استنباط کیا جاتا ہے۔ برخلاف قیاس کے کہ اس میں نتیجہ کلیات سے مستنبط ہوتا ہے۔ لیکن یہ چاہتا تھا کہ قیاس کے پہلو پہ پہلو ایسا طریقہ ایجاد کرے جو علوم خارجی کی ضروریات کے لئے زیادہ موزوں ہو یعنی اس میں استدلال کا آغاز مسلمات سے نہیں بلکہ واقعات سے کیا جائے۔ اس کی اس نئی استقراء میں قدیم استقراء کے برخلاف اشکال ایجابیہ کی نسبت اختلافیہ کا زیادہ لحاظ کیا جاتا تھا، یا الفاظ جان اسٹوارٹل (جس نے ۱۸۴۲ء اپنی کتاب نظام منطق میں علوم کی حقیقی ترقی کی روشنی میں یکن کے طریقہ استقراء کی اصلاح کی کوشش کی تھی) جن واقعات میں کہ منظر زیر تحقیق موجود ہوں ان کی نسبت ان واقعات کا زیادہ لحاظ کیا جائے جن میں کہ منظر زیر تحقیق مفقود ہو۔

علوم طبیعی میں یکن کا طریقہ استقراء بہت ہی مام منی میں استعمال ہوتا ہے۔ یعنی ان کا طریقہ اس حد تک تو یکن کے طریقہ کے مطابق ہے کہ ان میں واقعات سے آغاز ہوتا ہے۔ اشکال سلبیہ پر نظر رکھی جاتی ہے۔ اور تجربہ کے مجموعی نتائج کو قاعدہ طور پر کام میں لایا جاتا ہے۔ لیکن ان میں وہ خاص طریقہ استعمال نہیں ہوتا جس کو یکن اپنے نوم اریگنیم یا آلہ نوین قائم کرتا ہے۔ اس لئے یکن نے محققین فطرت کے لئے ایک ایسا طبعی اور ناقابل خطا طریقہ ایجاد نہیں کیا جیسی کہ اس کو توقع تھی۔ اس کو اس کام کی کثرت و اہمیت کا صحیح اندازہ نہ تھا جو ان کے سامنے تھا۔ خود اس نے طبعی علومات کے ذخیرہ میں کوئی مہتمم بالشان اضافہ نہیں کیا۔ حقیقت اصلی کی نوعیت کے متعلق جس قدر مسائل ہیں اور جن کو ہم فلسفہ سے مخصوص سمجھتے ہیں ان سے اس کو کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ لیکن اس نے علوم طبیعی کے شاندار مستقبل اور حقیقت کے اعلان کرنے میں کہ مظاہر فطرت کے حقیقی اور ترقی کنناں مطالعہ کے بغیر فلسفہ کم از کم نیم گرسنہ تو ضرور رہ جائے گا بیان و ذہن کی عجیب و غریب قوتیں صرف کی ہیں۔ اس نے خود جو اپنی حالت بیان کی ہے اور غالباً تاریخ فلسفہ میں اس کی حیثیت بیان کرنے کے لئے اس سے بہتر الفاظ میر نہیں آ سکتے۔ وہ کہتا ہے کہ میں تو ایک سنہ دور

کی منادی کرنے والا ہوں“ اور یہی وہ فی الحقیقت تھا بھی۔

لیکن کے زمانہ میں علوم طبیعی میں بہت کچھ ترقی ہوئی۔ لیکن ان کا سب سے بڑا کامی اس ترقی کے نمایاں نتائج کو قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھا۔ اپنے ہم وطن ولیم گیلبرٹ (۱۵۴۰ء - ۱۶۰۳ء) جو علوم برق و مقناطیسیت کا موجد ہے، کا وہ زیادہ تر برسے الفاظ میں ذکر کرتا ہے۔ دوران خون کی اصلی نوعیت کے متعلق خود اس کے معالج و طبیب ولیم ہاروے (۱۵۷۸ء - ۱۶۵۷ء) نے جو عظیم الشان انکشاف کیا تھا وہ اس کو نظر انداز کرتا ہے۔ اس کے اس متکبرانہ انداز ہی کی وجہ سے طبیب نہ کو رفرنسز کہا کرتا تھا کہ لیکن تو فلسفہ لارڈ چانسٹر (جس عہدہ پر لیکن اس وقت فارم تھا) کی طرح سے لکھتا ہے۔ اس نے وہ نظریہ بھی تسلیم نہ کیا جس کی کامیابی نے سب سے زیادہ کائنات کے متعلق قرون وسطیٰ کے خیال کو ہم سے بعید اور ہمارے لئے عجیب و غریب کر دیا ہے۔ اس نظریہ کو پولینڈ کے ایمریالینسکی نے ۱۵۴۳ء میں پیش کیا تھا۔ اور اس کی بعد میں دورین کے انکشافات سے تصدیق ہو گئی۔ دورین لیکن کے زمانہ ہی میں ایجاد ہو گئی تھی۔ اس کا موجد اٹلی کا باشندہ گلیو کلی (۱۵۶۴ء - ۱۶۴۲ء) ہے جس کا طریقہ تحقیق اب عام طور پر لیکن کے طریقہ تحقیق سے افضل خیال کیا جاتا ہے۔ خصوصاً اس کا وہ حصہ جس میں وہ یہ بیان کرتا ہے کہ علوم طبیعی کی ترقی میں ریاضی استدلال ضروری ہوتا ہے۔ کاپرنیکس کا نظریہ یہ تھا کہ زمین روزانہ اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔ اور یہ کہ سیارے زمین کے گرد نہیں بلکہ سورج کے گرد گھومتے ہیں۔

اگرچہ اس نظریہ کا وجود قدیم زمانہ میں بھی ملتا ہے لیکن اس زمانہ میں یہ کبھی کامیاب نہیں ہوا۔ کیونکہ اس وقت اس کی تصدیق و توثیق کے لئے دورین موجود نہ تھی۔ قرون وسطیٰ میں اس کے زندہ ہو جانے کا اس وجہ سے احتمال نہ تھا کہ اس کے مخالف جو ائمہ فاضلہ ہے جس کی رو سے زمین ساکن و بے حرکت ہے اور آسمان اس کے گرد گھومتے ہیں، اس کی نہ صرف ظاہری حواس اور کتب مقدسہ سے تصدیق ہوتی تھی، بلکہ ارسطو و بطلمیوس دونوں اسی کے موافق تھے۔ بطلمیوس دوسری صدی مسیحی میں گزرا ہے، اور اس کی کتاب الجسطحی ہی صرف ایسے کتاب تھی جس پر قرون وسطیٰ کے علماء کی فن بیت کی معلومات مبنی تھیں۔

کاپرٹیکس کے نظریہ کو یکن نے تورد کو دیا تھا۔ لیکن اس کے ہم عصر  
کارڈینو برنولی (۱۵۸۰ء - ۱۶۴۷ء) نے نہایت ذوق شوق کے ساتھ قبول کیا۔  
اس کو لاتناہی کائنات کی آزادی پر خوشی ہوئی۔ اور ایسا معلوم ہوا کہ اب  
یہ قدیم قیود و امتیازات سے آزاد ہونے لگی ہے آسمان و زمین کا وہ اعتبار  
جو مذہب عیسوی اور فلسفہ ارسطو دونوں کے یہاں تھا اس افتاد کے  
ساتھ ہی محو ہو گیا۔ کہ زمین ساکن ہے اور آسمان اس کے گرد گھومتے  
ہے۔ اب زمین و آسمان میں کوئی ایسا بڑا فرق نہ رہ گیا تھا جس کی بنا پر اس  
کو کچھ مقدس و محترم سمجھا جائے۔

جن لوگوں کو اس امر کا خوف ہوتا تھا کہ انسان اور اس کے  
قیام گاہ کے مابین طبعی علاقے میں اس قسم کا انقلاب مذہبی خیالات کو  
متاثر کئے بغیر نہ رہے گا، کیونکہ کتب مقدسہ سے ہر جگہ قدیم  
ہی نظریہ کی تائید ہوتی ہے، انہوں نے اس نظریہ کی مخالفت کے  
بغیر دم نہ لیا۔ بروٹس نے اس نئے نظریہ کو تسلیم کر لیا تھا۔ اور اس کی  
بنا پر دلیرانہ نظریات قائم کرنا چاہتا تھا۔ اس سے موافقہ کیا گیا، اور ۱۶۸۷ء  
میں ان کو یونین کے فیصلہ کے بموجب روم میں اسے جیتے جاگتے کو جلا دیا  
گیا۔ ۱۶۸۳ء کی عدالت نے سن رسیدہ گلیلو کو اس امر پر مجبور کیا کہ وہ  
زمین کی حرکت کے نظریہ کو بدعت قرار دے۔ اس کے متعلق ایک افسانہ  
مشہور ہے لیکن ہے محض افسانہ ہی، اور وہ یہ کہ جب یہ مشہور عالم ہیئت اس سے  
انکار کرنے کے بعد زمین پر سے اٹھا ہے تو کہنے لگا "ہاں ہمسہ یہ حرکت کرتی  
ہے" اس میں شک نہیں کہ اس شخص کے اصلی خیالات کے متعلق صحیح ہے  
جس کے متعلق یہ مشہور ہے، اور ان جذبات کا صحیح آئینہ ہے جو پشتاپشت کے  
بعد جب لوگ اس انکار کے قلعہ کو بڑھتے ہیں تو ان کے دل میں گزرتے ہیں۔  
ان کو یونین کے مظالم اس صداقت کی ترقی کو نہ روک سکے، جس کے اعلان  
کی ان کے ذریعہ سے مخالفت کی گئی تھی۔ لیکن ہے ان کی بنا پر بعض حکماء و فلاسفہ  
الفاظ کے استعمال میں احتیاط سے کام لینے لگے ہوں، لیکن اس دن سے آج تک

کوئی فلسفی ایسا نہیں گزرا ہے جس کو اس امر کے متعلق صحیح معنی میں کوئی شک ہو کہ زمین روزانہ اپنے محور کے گرد اود سالانہ سو درج کے گرد حرکت کرتی ہے۔ یہ عقیدہ کہ زمین اپنی جگہ پر قائم ہے اور کچھ ستارے اس کے گرد گھومتے ہیں ہمیشہ کے لئے مردہ ہو گیا۔

---

# باب

## ڈیکارٹ اور اس کے متاخرین

اب ہم اپنی تایخ میں ایسی نوبت پر پہنچ گئے ہیں جس میں آسمان زمیں کی اسٹیج جس راہنی صدیوں سے انسانی زندگی کا ڈراما ہو رہا تھا ایک ایک ایسی معلوم ہوئی کہ گویا یہ محض تھیٹر کا ذریعہ نظر تھی۔ جو اگر ذرا ناظر اپنی جگہ بدل دے تو فوراً رقص ہو جائے۔ زمین جس کے متعلق اب تک یہ خیال تھا کہ یہ کسی طرح حرکت نہیں کر سکتی اس کے متعلق معلوم ہوا کہ ہمیشہ سے گردش میں ہے۔ برخلاف اس کے سوچے سمجھے کے متعلق شعرا قرنها قرن سے یہ گاتے چلے آتے تھے کہ یہ اپنے کمرے سے نکل کر آسمان کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھر لگتا ہے۔ اس کے متعلق جہاں تک کہ اس کے روزمرہ کے معمول کا تعلق ہے یہ ثابت ہوا کہ یہ اب تک اپنی جگہ پر ساکن تھا۔ ایسے زمانہ میں اگر فرانس کے باشندہ ریسی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء - ۱۶۵۰ء) کے تئیس ذہن نے یہ محسوس کیا ہو کہ اب تک جو کچھ یقین رہے ہیں وہ اس وقت تک غیر یقینی ہیں جب تک کہ ان میں سے ہر ایک کو شک کی کسوٹی پر نہ جانچ لیا جائے تو یہ تعجب نہیں ہے۔

چنانچہ ۱۶۱۹ء اس نے شک کو جہاں تک کہ ہو سکا موقع دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسے ایک نئے ایسی لی جس کے متعلق شک نہ ہو سکتا تھا اور یہ خود اس کا وجود تھا۔ کیونکہ شک کرنے کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ انسان سوچے اور

سوچنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا وجود ہو۔ اس لئے یقین کی اصل اساس یہ ہے کہ میں سوچتا ہوں لہذا میں ہوں۔ لیکن یہ بات میں ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ جس شے کو وہ اس طرح سے ناقابل شک پاتا ہے وہ خود اس کا وجود ذات شکر کی حیثیت سے ہے۔ نہ کہ ایک خاص انسان کی حیثیت سے جو ایک خاص وضع کا جسم رکھتا ہے۔ ایک خاص تاریخ کو پیدا ہوا ہے وغیرہ۔ ڈیکارٹ یہ پر گزرنہ کہتا کہ مجھے اتنا یقین ہے جتنا کہ اس وقت اپنے یہاں ہونے کا، بلکہ وہ صرف یہ کہتا کہ مجھے اتنا یقین ہے کہ جتنا کہ اپنے سوچے کا۔ کیونکہ اپنی وضع جسمانی کے متعلق دھوکہ ہو سکتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ مجھے اپنے جسم ہی کے متعلق دھوکہ ہو سکتا ہے۔ مگر اپنے سوچنے اور مصروف فکر ہونے کے متعلق دھوکہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ڈیکارٹ لفظ فکر میں ہر قسم کے ذہنی اعمال داخل سمجھتا ہے۔ جن کا مجھے شعور ہو سکتا ہے۔ لیکن میں اس سے آگے بڑھ سکتا ہوں۔ یہ اپنا احساس جس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ جب میں اس پر غور کرتا ہوں تو ایسی ذات کا احساس معلوم ہوتا ہے جو ایک غیر مکمل و محدود و تنہا ہی معلوم ہوتی ہے۔ پس اس کے لئے کسی ایسی شے کا تصور بھی لازمی ہے جو غیر محدود و مکمل ہے۔ جس کے ساتھ میں اپنی ذات کا مقابلہ کرتا ہوں اور اپنے آپ کو اس سے کمزور و ناقص پاتا ہوں۔ یہاں ہم کو لفظ تصور اس معنی میں نظر آتا ہے۔ جس معنی میں کہیں سے ہم عام طور پر واقف ہیں۔

اس لفظ کے یہ معنی کیونکر ہو گئے جن میں اور ان معنی میں جو ہم نے اس کے افلاطون کے فلسفہ میں دیکھے تھے زمین و آسمان کا فرق ہے۔ مختصر آس کی توجہ یہ ہے کہ ایمان ثابتہ جو ہم معنی میں معروف علم ہیں جن کو افلاطون مثال یا تصور کہتا ہے ان کو بعد کے ارباب فکر اور بالخصوص آگسٹائن جو سوائے خدا اور کسی شے کو قدیم نہ مانتا تھا خداے تعالیٰ کے انکار ابدی سمجھنے لگے تھے اور یہ کہتے تھے کہ ان کو ہمارے معروضات تجربہ سے ایسی ہی نسبت ہے جیسی مصور کے ذہن کو تصویر سے ہوتی ہے۔ ”انکار باری تعالیٰ“ سے سولھویں صدی میں اس لفظ کے

معنی کو اور دست دی گئی۔ کیونکہ اس زمانہ میں ارسطو کے علمی اقتدار کے خلاف عام بغاوت ہو رہی تھی اس لئے جس لفظ کو اس نے ترک کر دیا تھا اب اس کو اختیار کیا گیا۔ اور اس کے مفہوم میں ذہن انسانی کے افکار کو بھی داخل کر لیا گیا۔ اب یہ لفظ ان معنی کی جگہ لینے لگا جو قرون وسطیٰ میں لفظ نوع کو حاصل تھے۔ یعنی قسم کے معنی میں نہیں جو اس کے اب معنی ہیں بلکہ ایسی شے کے معنی میں جو ہمارے اذہان اور اشیائے عالم کے باہر واسطہ ہوتی ہے؛ اور جس کا اذہان کو توقف ہوتا ہے۔ اور جو ان میں ان اشیاء کی نمایندگی کرتی جو عالم میں اس سے علیحدہ و مستقل اپنا وجود رکھتی ہیں۔

لفظ تصور کو ڈیکارٹ اور (اس کا انگریز ہم عصر) ہابس اسی معنی میں استعمال کرتے تھے۔ لیکن ہابس کو ڈیکارٹ سے اس بارے میں اتفاق تھا کہ ہم کو مکمل و لامتناہی ذات کا تصور ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہابس لفظ تصور سے کچھ ایسی شے مراد لیتا ہے جو آلات جس پر ان کے کسی معروض کے ارتسام کا نتیجہ ہو۔ اس کو کسی ایسی اہدی قوت کے تسلیم کرنے میں تکلف نہ تھا، جو، ان تمام امور کی جو دنیا میں وقوع پذیر ہوتے ہیں علت ہو اور جس کو انسان خدا کہہ سکتا ہو۔ لیکن اس قوت کے صرف افعال ہمارے جو اس کو متاثر کرتے ہیں۔ اور انہیں کے ہمارے اذہان میں تصورات ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کا ان افعال و نتائج سے علیحدہ ہم کو کوئی مہیتر نقل و تصور نہیں ہو سکتا۔ ڈیکارٹ کا اور خیال تھا۔ وہ کہتا ہے اور بھی ایسی چیزیں ہیں جن کا ہم کو اس معنی میں تصور ہو سکتا ہے۔ کہ اس کا نقل بالکل واضح ہوتا ہے۔ لیکن اس کی ہم اپنے ذہن میں اتنی وضاحت کے ساتھ متثال قائم نہیں کر سکتے مثلاً ہزار فیلوں کی شکل۔ ذات کامل کا ہم کو قطعی اور اس معنی میں واضح تصور ہوتا ہے، اگرچہ یہ مفصل نہیں ہوتا۔ مگر اس تصور کے متعلق یہ سببی فرض نہیں کیا جاسکتا کہ یہ خود ہماری ذات سے نکلا ہے جس کو ہم جانتے ہیں کہ ناقص ہے۔ بلکہ ہم کو اپنی ذات ناقص معلوم ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی اس کمال کا توقف ہوتا ہے۔ اس کی موجودگی کی یہ فرض کے بغیر توجیہ نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ایک ایسی شے کا وجود ہے جو اس وجود کی مصداق ہے۔ چنانچہ ڈیکارٹ کا اس لئے لال ہے کہ ذات کامل کے

تصور کا وجود ہی سب سے زیادہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس قسم کی ایک ذات فی الواقع موجود ہے۔ کیونکہ اگر مجھے کسی اور ذات کا تصور ہو تو اس کے شعلق یہ خیال کرنے میں کہ اس کا وجود ہو تو سکتا ہے، لیکن فی الواقع نہیں ہے۔ کوئی تناقص لازم نہیں آتا۔ لیکن ایسی کامل ذات کا تصور جو فی الواقع موجود نہ ہو اسی قدر خود اپنی تنقیض کرتا ہے جتنا کہ بغیر وادی کے پہاڑی کا تصور یا ایسے ثلث کا تصور جس کے زاویوں کا مجموعہ دو قائموں کے برابر نہ ہو۔ کیونکہ یہ ایسی ذات کامل کا تصور ہوگا جو اپنی حقیقت نہ رکھنے کی بنا پر ناقص ہوگی۔

وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے شعلق اس دلیل کو بالعموم دلیل Onotological argument کہتے ہیں اگرچہ اس دلیل کے شعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے وجود باری تعالیٰ کے اثبات ہوتا ہے۔ لیکن ہیں یہ نہ خیال کرنا چاہئے کہ خود اس دلیل سے اس ذات کے وجود کا اثبات ہوتا ہے۔ جو ہم بالعموم لفظ باری تعالیٰ سے سمجھتے ہیں۔ یعنی ایسی ذات جس سے عبادت و وصل کا شعلق ہے اس دلیل سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ اس سے کچھ مختلف ہے۔ اول تو اس دلیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں اپنی ذات کے ناقص و محدود ہونے کا جو شعور ہوتا ہے اس میں ایک غیر محدود و کامل ذات کا شعور مضمر ہوتا ہے۔ دوسرے یہ دلیل ایسے یقین کو بنیاد ہی دینش پیرایہ میں ظاہر کرتی ہے جس کو شدید سے شدید تشکیک و اربابیت بھی سچے دل سے نظر انداز نہیں کر سکتی اور وہ یقین یہ ہے کہ ہر قسم کا فکر و شعور کسی واقعی و حقیقی شے ہی کا فکر و شعور ہو سکتا ہے۔ اس بارے میں جب ہم سے غلطی ہوتی ہے تو اس غلطی کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ ہم کو کسی غیر حقیقی شے کا شعور ہوتا ہے۔ بلکہ ہم غلطی سے ایک حقیقی شے کو دوسری حقیقی شے یا دو حقیقی چیزوں کو اکٹھا سمجھنے لگتے ہیں حالانکہ دونوں ملحدہ ملحدہ ہوتی ہیں۔ یا یہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں ملحدہ ہوتی ہیں۔ اور ہم ان کو اکٹھا سمجھنے لگے ہیں۔

ڈیکارٹ کے نزدیک اس قسم کی غلطی کا باعث ہمیشہ ایک حد تک خود رائی خود سری ہوتی ہے۔ جب انسان کو فی الحقیقت یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دو صورتوں میں سے کونسی صورت کو اختیار کرنا چاہئے تو وہ اس کی بنا پر فیصلہ کرتا ہے۔



ملا وہ بریں اگر ہم میں حقیقی علم اور اس کے عکس میں تمیز کرنے کی قابلیت نہ ہو تو ہم اس قسم کی غلطیوں سے نہ بچ سکیں، اور نہ ہی ہو جانے کے بعد ان کی اصلاح کر سکیں۔ ڈیکارٹ کی رائے میں اس قسم کی قابلیت انسان میں ہوتی ہے۔ جب ہمارے اور اک ظاہر و واضح ہوتے ہیں، جب ان چیزوں میں جن کا ہم کو اور اک ہوتا ہے کسی قسم کا ابہام نہیں ہوتا اور ہمیں اس امر کا بھی علم ہوتا ہے کہ جو کچھ اس وقت ہم پر ظاہر ہے اس کے علاوہ ہمارے معروض اور اک میں کوئی شے نہیں ہے تو اس وقت اگر کسی قسم کا شک رہ جاتا ہے تو وہ اس امر کا کہیں ہم کو کسی ایسے شیطان فبیست نے دھوکہ میں نہ مبتلا کر دیا ہو۔ جس کو محض ہمارے گمراہ کرنے میں مزا آتا ہو۔ جب ہم کو وجود باری تعالیٰ کا یقین ہو جاتا ہے تو یہ شک بھی رفع ہو جاتا ہے۔ وہ ذات کامل ہے اور اس کا ہم کو اس وقت تک تصور نہیں ہو سکتا۔ جب تک ایسی کوئی ذات فی الواقع موجود نہ ہو۔ کیونکہ باری تعالیٰ کے کمالات میں صداقت بھی ایک لازمی جزو ہے۔ لہذا اس کی صداقت سے جو شے ہم پر واضح ہوگی وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے قطعی ہوگی۔ ہم اس استدلال میں کمزوریوں کی تلاش نہ کریں گے۔ بلکہ یہی ذہن نشین کر لینے پر اکتفا کریں گے کہ اس طریق پر ایک ایسے واضح و علی علم کی شہادت ملتی ہے، جیسا کہ علوم ریاضیہ سے حاصل ہوتا ہے، (جن کا کہ ڈیکارٹ بہت بڑا ماہر تھا) کہ ذات باری بہ بہہ وجوہ ذات کامل ہے، اور یہ بات خود اس علم کے اندر مضمر ہوتی ہے۔ جو انسان کو خود اپنے وجود کا ایک ذی فکر ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ اور اگر کسی کو اپنے وجود ذی فکر کے متعلق شبہ ہو تو اس کا یقین اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ وہ خود اپنے متعلق شک کر دیکھے۔

ڈیکارٹ ذہن متفکر کو ایک ناقابل شک واقعہ قرار دیکر اس کو فلسفہ کا نقطہ آغاز بناتا ہے۔ اور یہ سوال بد میں طے کرنے کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ کہ آیا فاعل میں بھی کوئی شے اس کے ان تصورات کے مطابق ہوتی ہے جو بادی النظر میں اس کا جزو معلوم ہوتے ہیں۔ اس طرح سے اس کا (اور دور حاضر کا بیشتر) فلسفہ قدیم فلسفہ سے بالکل متباہن و ممیز معلوم ہوتا ہے۔ فلاسفہ یونان کے متعلق بالعموم

یہ کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے عالم کے وجود حقیقی کو جس میں ذہن بھی شامل ہے ناقابل شک قرار دیدیا تھا۔ اور ان کے نزدیک ذہن کا فرض عالم کو سمجھانے میں کو وہ انجام دیتا ہے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ وہ یہ کہتے تھے کہ بہت سی چیزیں حقیقی معلوم ہوتی ہیں جو دراصل نہیں ہیں لیکن بعض چیزوں کو وہ بلاشک و شبہ حقیقی سمجھتے تھے۔ قرون وسطیٰ کا فلسفہ گو میسویت کے زیر اثر تھا اور ممکن ہے اسی بنا پر یہ روح انسانی کو مخلوقات میں سب سے بلند پایہ سمجھتا ہو، اور بلکہ یہ تو اس میں سمجھائی جاتا تھا کہ عالم طبعی تمام کا تمام انسان کے لئے بنا ہے (حالانکہ یہ اس بارے میں ارسطو سے انحراف کرتا ہے) مگر ان سب باتوں کے باوجود اس نے اس موردی تعین سے انحراف نہیں کیا کہ ذہن انسانی کے علاوہ اور تمام چیزوں کا وجود ناقابل شک ہے۔ ڈیکارٹ اپنے ذہن کے وجود کے علاوہ اور تمام چیزوں کو مشکوک قرار دیتا ہے، اور اس طرح سے یہ قدیم فلسفہ سے ایک لخت جدا ہو جاتا ہے۔ نہ ہی اس وجودیاتی دلیل کی امداد کے بغیر وہ اپنے آپ کو قدر شک سے نکال سکتا جس نے اس کو ذات باری کا اس بنا پر یقین دلایا کہ ذات شکر ہونے کی حیثیت سے خود اس کا وجود ذات باری کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ اور اسی سے دنیا کا وجود بھی قطعی ہو گیا۔ کیونکہ یہ اس کے واضح فطری تصورات کے مطابق ہے۔ اس دلیل کے بغیر اس کو ذہن شکر کے وجود کے علاوہ اور کسی شے کے وجود کا یقین بھی نہ ہوتا۔

اس دلیل کو قرون وسطیٰ کا قدیم ترین اور سب سے بڑا فلسفی انیسلم (جو ۱۰۹۳ء سے ۱۱۰۹ء گینزبری کا اسقف اعظم رہا ہے) پہلے ہی بیان کر چکا تھا۔ لیکن قرون وسطیٰ کے ارباب فکر اس بارے میں قدامت سے علم نہ ہوئے تھے کہ ذہن کے علاوہ اور تمام عالم حقیقی موجود ہے، اس لئے انھوں نے اس کی اہمیت کو نہ سمجھا۔ اسی لئے قرون وسطیٰ میں کبھی اس نے اس قدر توجہ کو اپنی طرف منطوف نہیں کیا جتنا کہ دور جدید میں ڈیکارٹ کے از سر نو زندہ کرنے کے بعد سے کیا ہے۔ جب ہمارا واضح فطری علم اس طرح سے یقینی ہو گیا تو یہ بات دریافت کرنی فروری ہے کہ کون سے علم میں یہ خصوصیت موقوت ہے، یہ تو پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ علوم

ریاضیہ سب سے زیادہ ظہری ہوتے ہیں۔ اور ڈیکارٹ کے نزدیک اجسام کے متعلق صرف ایسا ہی علم واضح و علی ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ یا تو ریاضیاتی علم ہوتا ہے اور ان سے متدنی المکان ہونے کی حیثیت سے تعلق رکھتا ہے۔ یا جیسا کہ میکائی علم ہوتا ہے۔ اور ان سے متحرک فی المکان ہونے کی حیثیت سے تعلق رکھتا ہے۔ امتداد جسم کا اصل اصول ہے کیونکہ اس کے علاوہ کسی جسم میں اور کتنے ہی اوصاف کیوں نہ ہوں ان سب کے بغیر یہ اپنی حسامت رکھ سکتا ہے۔ لیکن اگر امتداد نہ رہے تو جسم باقی رہ ہی نہیں سکتا۔ جو شے جگہ گھیرے ہوئے ہوتی ہے اس کی غیر متناہی تقسیم اور مختلف شکل و صورت ہو سکتی ہے۔ اجزا اگرچہ کہتے ہی کیوں نہ ہوں ان کو مختلف طور پر توڑ جوڑ سکتے ہیں۔ اور اس سے مختلف شکلیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ مگر اس قسم کا تغیر و تبدل صرف حرکت کے ذریعہ سے ممکن ہے۔ لہذا اجسام کے متعلق ان کے امتداد یعنی ان کی جاگیر ہونے کی کیفیت شکل و صورت و حرکت کے علاوہ اور کسی شے کا واضح و علی طور پر منتقل نہیں ہو سکتا۔ ان کے علاوہ اور باقی تمام اوصاف جو عموماً اجسام سے منسوب کئے جاتے ہیں مثلاً رنگ گرمی آواز ان میں کچھ ایسی شے ملی ہوتی ہے جو ان اجسام میں نہیں ہوتی۔ بلکہ ہمارے اذان میں ہوتی ہے۔ جن سے ان کا اور اک ہوتا ہے۔ اگر جس طرح ہونا اوصاف کو محسوس کرتے ہیں اسی طرح ہے سمجھ بھی لیں۔ اور یہ تصور کرنے کی کوشش کریں کہ یہ ان اجسام سے متعلق ہیں جن کو ہم زمین یا گرم وغیرہ محسوس کرتے ہیں تو ہمیں ہر قسم کی الجھنوں سے سابقہ ہو جاتا ہے۔ اور ہم واضح و علی علم سے بے انتہا دور جا پڑتے ہیں یہ انگڑا کہ اجسام کے ایسے اوصاف جو ریاضیات و میکائیک کی بحث کے دائرہ سے خارج ہوتے ہیں ان کا دراصل ہمارے اور اک سے ملحدہ وجود بھی نہیں ہوتا، قدیم زمانہ میں میں دیا قریطوس نے اور خود ڈیکارٹ کے معاصرین میں سے گلیلیو اور بالسن نے بھی کیا تھا یہ اس لئے اہم ہے کہ اس سے کائنات طبعی پر صحیح میکائی بحث کرنے کے لئے راستہ صاف ہو گیا تھا۔ کائنات طبعی پر میکائی بحث اس زمانہ میں زیادہ تشفی بخش حالات میں ہو سکتی تھی۔ کیونکہ اسی زمانہ میں کپلر (۱۵۷۱ء تا ۱۶۳۰ء) گلیلیو اور خود ڈیکارٹ نے دو نظریے قائم کر لئے تھے جن کو بعد ازاں سر ایساک نیوٹن

نے حرکت کے قانون اول و دوم کی حیثیت سے مرتب کیا تھا۔ ان میں سے اول تو وہ قانون ہے کہ جب تک کہ کسی جسم پر کوئی خارجی قوت عمل نہ کرے اس وقت تک یہ حالت سکون یا یکساں حالت حرکت (جو ایک لائن میں ہوگی) باقی رہے گا۔ اور دوسرا یہ ہے کہ تغیر حرکت جو اس قوت کے علاوہ جس نے کہیں کو پہلی مرتبہ متحرک کیا تھا کسی اور ایسی قوت کی بنا پر ہوگا، جو اس جسم پر عمل کرے گی (اور ہمیشہ اس سمت میں ہوگا جس سمت میں یہ نئی قوت مائلہ حرکت دے گی) اور اس قوت کے مناسب ہوگا۔ اس طرح سے اب جو حرکت ہوگی وہ مرکب ہوگی، جسم کی اصلی حرکت کا جو اس جسم میں دوسری قوت مائلہ سے ایسی حالت میں ہوتی کہ یہ ساکن ہوتا۔

نظاہر طبیعی کی طرف ریاضیاتی و میکانیکی اصول پر توجیہ و تشریح کرنے میں ہابز اور ڈیکارٹ بالکل متفق تھے۔ لیکن ہابز کو اس بارے میں ڈیکارٹ سے بھی زیادہ غلط تھا۔ اس کے نزدیک نہ صرف طبیعی اعمال بلکہ شعور میں بھی ایک قسم کی حرکت دستیاب ہو سکتی ہے۔ لیکن ڈیکارٹ کے نزدیک ذہن یا شعور کو متحرک کہنا یا جسم سے شعور و تفکر کے نسل منسوب کرنا بے معنی تھا۔ اس کے نزدیک انسان کو امتداد کا واضح و حلی تصور فکر سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اور فکر کا واضح و حلی تصور امتداد سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ وہ مستند یعنی مادہ اور ذات شاعر یعنی ذہن دونوں کو ایک ہی نام یعنی "جو اس سے موسوم کر سکتا تھا۔ یعنی ایسی اشیاء ہیں جو کہ اپنا علیحدہ وجود رکھنے کی قابلیت رکھتی ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے سے علیحدہ ہو سکتا۔ بلکہ سچ پوچھو تو علیحدہ ہونے کے علاوہ ان کا اور کسی صورت سے تعلق ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن ذہن و مادہ کا اس تین اختلاف کے باوجود (یعنی ان کا ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہونا) جب ہم خود اپنے وجود کے اندر ان کے گہرے تعلق کو دیکھتے ہیں تو ایک سخت دقت کا سامنا ہوتا ہے۔ ان کے اس اتحاد و یکجائی کے مسئلہ نے ڈیکارٹ اور اس کے متاخرین کو کچھ کم دق نہیں کیا۔ جاندار اجسام کو مدہن کے مثل قرار دیتے تھے۔ ان کے اندر جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے اس کی توجیہ تو صرف میکانیکی اصول ہی سے ہونی چاہیے، اور یہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں عالم طبیعی پر منطبق ہوتے ہیں۔

جس کا یہ جزو ہیں۔ برخلاف ان کے ذہنی حالتوں کی توجیہ جسمانی حرکات سے ہوتی نظر نہیں آتی۔ جس طرح سے کہ جسمانی حرکات کے توجیہ نفسی حالتوں سے نہیں ہوتی۔  
 بایں ہمہ اس امر کا بھی یقین ہے کہ خود ہمارے تجربہ میں جسمانی حرکات اور ذہنی حالتیں ایک دوسرے کو متاثر کرتی ہیں۔ خود ڈیکارٹ نے اس شکل سے مجددہ برآہونے کی جو کوششیں کیں ان کو بھی ہرگز کامیاب نہیں کہا جاسکتا۔ اس شکل نے نفس و جسم کے تقابل کو ناممکن سے ممکن تو کر دیا، مگر یہ نہیں کہ کچھ اس تقابل کو نسبتہ قابل فہم بھی کر دیا ہو۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ یہ تقابل جسم کے صرف ایک حصہ میں ہوتا جس کو غدہ صنوبریہ کہتے ہیں۔ یہ غدہ دماغ میں واقع ہے۔ اور تقابل حیوانی ارواح کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ ان کو وہ ایک لطیف قسم کی رطوبت قرار دیتا ہے۔ جو قلب میں خون کے بہترین اجزاء سے منقطع ہوتی ہے۔ اور وہاں سے ٹھیکہ کیا وادی اصول پر دماغ کی طرف جاتی ہے اور اندہ طبع سے اعصاب و عضلات کی طرف آتی ہے۔ ان ارواح کی حرکت ہی حیوانات میں کل قطری حرکات کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن انسانوں میں یہ حرکت ذہن کے تابع ہو سکتی ہے۔ اگرچہ یہ ذہن سے پیدا نہیں ہوتی، یہ ارواح حیوانی محض خیالی اختراع ہیں، اور اگرچہ جسم حیوانی میں ایک شے ایسی ہے جو غدہ صنوبریہ کہتے ہیں لیکن اس کو ذہن کا مرکز قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر یہ ذہانت کا مرکز ہو بھی تو بھی جس وقت کے دور کرنے کے لئے اس کو مانا گیا تھا وہ اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے۔

اس سے زیادہ قرین قیاس وہ نظریہ ہے جو اتفاقیت کے نام سے مشہور ہے۔ اور بعد میں اتباع ڈیکارٹ میں رائج ہوا۔ یہ آرنلڈ گیولینکس (۱۶۶۹ء) کے نام سے خاص طور پر منسوب کیا جاتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے جسم و نفس کے مابین دراصل کوئی حقیقی تقابل نہیں مانا جاتا۔ نفس یا ذہن کے وجود کی صرف یہی توجیہ ہوگی کہ اس کو خدا پیدا کر دیتا ہے۔ جسم و نفس کے مابین اگر کوئی مشابہت ہو سکتی ہے تو صرف اس قدر کہ دونوں فعل خداوندی کے تابع ہیں۔ اس نظریہ کی رو سے عصب بصری کا آفتاب کی شعاعوں سے پہنچ ہونا میری منیائی حس کی علت نہیں ہے۔ لیکن عصب بصری کے پہنچ ہونے کے وقت خدا نے تعالیٰ مجھ میں منیائی حس پیدا کر دیتا ہے۔ نہ ہی میرا پسہ ہاتھ کو حرکت دینے کا ارادہ

اس کی حرکت کا باعث ہوتا ہے ؛ بلکہ جس وقت میں ہاتھ کو حرکت دینے کا ارادہ کرتا ہوں اس وقت خدا نے تعالے ہاتھ کو حرکت دیدیتا ہے۔ آخر الذکر مثال میں ہم کو یہ خیال کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس میں اول الذکر مثال کی نسبت موقع خود بخود یا خدا نے تعالے کی مرضی کے بغیر پیدا ہوتا ہے ؛ کیونکہ اس مثال میں بھی حرکت ارادہ اور حرکت کے قوانین کلی کے تابع ہوتی ہے جن کو اسی کا ارادہ عالم وجود میں لاتا ہے۔ وہی ہمارے ارادہ اور ہماری حرکت جسمانی کا باعث ہوتا ہے۔ اس طرح سے جسم و نفس کو دو ایسی گھڑیوں سے نسبت دی جاسکتی ہے جن کو اس طرح سے کنجی دی گئی ہے کہ دونوں کا وقت ایک ہی ہو۔ جو حرکت ایک کرے وہی دوسری کرے۔ اس طرح سے اتفاقیہ یہ فرض کرتی ہے کہ ذہن یا نفس کے شعلے جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اور اک کرتا ہے تو اس وقت اس کی اس حالت کا انحصار براہ راست خدا نے تعالے پر ہوتا ہے۔ اور اس میں ان اجسام کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا جن کا اس کو اور اک ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ اس بات کا مدعی ہے کہ صرف خدا کے توسل سے اجسام و اذہان یکجا جمع ہو سکتے ہیں۔

اتباع ڈیکارٹ میں سے ایک شخص نکولس میلبریشی (۱۶۲۸ء - ۱۶۷۵ء)

نامی نے ان خیالات میں اور بھی غلو کیا۔ اس کی تعلیم بھی کہ کسی امتداد اجسامت کے ریاضیاتی اوصاف کاوقوف کرنے میں جو ہم کو اس کا واضح و جلی تصور ہوتا ہے (قبول ہونے کی حیثیت سے اجسام کے عالم سے تو منسوب نہیں کیا جاسکتا، اور نہ تصورات امتداد ہونے کی حیثیت سے یہ ذہن سے منسوب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ڈیکارٹ کے اصول کے بموجب اس کو تو امتداد سے کوئی تعلق ہی نہیں) وہ صرف خالص منسوب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اسی کی ذات کے اندر دونوں قسم کی کونین جمع ہیں۔ پس میلبریشی کے نزدیک اجسام کا ہم (جیسا کہ عالم ریاضیات کو ہوتا ہے) کرتے وقت جو چیز ہمارے سامنے ہوتی ہے وہ خود ہمارے اذہان کے تصورات نہیں ہوتے بلکہ وہ تصور خدا کے ہوتے ہیں۔ یہ اجسام کے ابدی نمونے ہوتے ہیں۔ جن کا عالم متد وادی بنا ہوا ہے۔ اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ ہم تمام اشیا کو خدا میں دیکھتے ہیں۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اس نظریہ میں تصورات کی مبن کو ڈیکارٹ انکار انسانی

کے معنی میں سمجھا ہے اس طرح توجیہ کی گئی گویا کہ یہ آگسٹائن کے تصورات ہیں جن سے کہ وہ افکار پر بانی مڑا لیتا ہے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ میلبرنٹشی فلاسفہ میں آگسٹائن کو خاص طور پر وقت کی نگاہ سے دیکھنا تھا۔

ڈیکارٹ اور اس کے متبعین کا فلسفہ ذہن و مادہ امتداد و فکر کو ایک

دوسرے کا مقابل قرار دیتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک ایسی شے ہے جو کہ دوسری نہیں ہے۔ اور ان کے مابین سوالے اس کے کوئی شے مشترک نہیں ہے کہ دونوں ایک خالق کی مخلوق ہیں۔ مادہ اور ذہن کی پیدائش کا ذات باری پر ختم ہونا ایسا امر ہے جس کی بنا پر ایک سچا متبع ڈیکارٹ ان کے جوہر ہونے سے انکار کر سکتا ہے۔ کیونکہ اگر جوہر کے وہ معنی لئے جائیں جو ڈیکارٹ نے لئے تھے یعنی وہ شے کسی اور شے سے اخذ نہ ہو بلکہ بذاتہ مستقل ہو تو اس معنی میں یہ جوہر نہیں کہلائے جاسکتے۔ چنانچہ ایک فلسفی نے فی الواقع ان کے جوہر ہونے سے انکار کیا ہے۔ اس فلسفی کا آغاز تو متبع ڈیکارٹ ہی کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ لیکن خود اس کی سہی اس قدر جلیل القدر ہے کہ اس کو کسی کا متبع نہیں کہہ سکتے۔ یہ شخص یہودی بروچ یا بینڈکٹ اپی نوزا (۱۹۳۳ء) کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے نزدیک جوہر صرف ایک ہے۔ اور وہ خدا یا فطرت ہے۔ اور امتداد و فکر کو اس کے اوصاف و خواص کہہ سکتے ہیں۔ اس کے نزدیک اس جوہر کے صرف یہی اوصاف نہیں۔ مگر ہے کہ اور ہوں۔ مگر ہم کو صرف انہیں دو کا علم ہے۔ اتفاقیہ کی طرح ایسی نوزا کے نزدیک سبھی ان اوصاف میں باہم تعامل یا تجاوز نہیں ہوتا۔ خدا یا کائنات کی ماہیت کو ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ سے بیان کر سکتے ہیں کہہ سکتے ہیں ان کے مابین ایک مکمل قسم کی توازیت پائی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ذہن میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو کسی جسمانی یا مادی شے کا تصور یا ذہنی رخ نہ ہو۔ نہی مادی عالم میں کوئی ایسی شے ہے جس کے مطابق ذہن میں کوئی تصور نہ ہو۔

کل مادی عالم کے ساتھ اس کا فہم وابستہ ہوتا ہے۔ اور یہی فہم متعلم طبیعیات

کی غایت و مقصد ہوتا ہے۔ اس میں مقاصد یا اہل آخری کا کوئی خیال نہیں ہوتا بلکہ صرف ریاضیاتی یا میکانیکی ضرورت مد نظر ہوتی ہے۔ اس کا وہ ناقص فہم جو بالعموم انسان کو ہوتا ہے۔ اور اس کی ذہنیت ہوتا ہے، وہ دراصل اس عالم کے اس جزو کا شعور ہوتا ہے جس کو خود اس کا جسم کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگر اور کسی شے کا علم ہوتا ہے وہ صرف اسی نسبت سے جس نسبت سے یہ اس کے ساتھ بالواسطہ یا بلا واسطہ تعلق رکھتی ہے۔ ہمارے ذہنوں میں جو شے بھی ہمارے اجسام سے تعلق رکھتی ہے مالاکھ ہمارے اجسام صرف ایسی چیزیں ہیں جن کو ذہن نے مادی عالم سے علیحدہ کر لیا ہے (یا جیسا کہ ایسی نو دیکھتا ہے کہ اس کو خدا سے) و وصف امتداد کے ماتحت جدا کر لیا ہے) صرف اس حد تک ان سے تعلق رکھتی ہے کہ خود وہ بھی ایک بحال نظام فکر سے علیحدہ ہوتے ہیں اس نظام کو ایسی نو خدا خدائے تعالیٰ کا نامتناہی فہم کہتا ہے۔ ایسے وہ جذبات ہوتے ہیں جو اس کو کشش کے مطابق ہیں جس سے ایک خاص جسم ایک عرصہ کے لئے اپنا علیحدہ وجود قائم رکھتا ہے۔ نیز اس خاصہ کی نوعیت بھی ایسی ہی ہے جس سے انسان اپنی خاص اغراض کے تحت خود بخود عمل کرنے لگتا ہے۔ اس خاصہ کا تجربہ ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب کہ ہماری حرکات کی علت قریب ایسے اعمال ہوتے ہیں جو ہمارے جسم کے اندر ہوتے ہیں۔ اور ان کے بعد ہی ارباب ادبی عالم میں ہوتے ہیں جو ہمارے اعاطہ فہم سے باہر ہوتے ہیں چنانچہ ایسی نو راکی رائے میں قدرت یعنی آزادی ارادہ کا شعور محض اس امر کا نتیجہ ہے کہ ہم کو مخلوق کا تو براہ راست اور اک ہوتا ہے اور علت سے ہم بے خبر ہوتے ہیں۔ اگر تھکر کو بینا جائے اور اس عالم میں کہ یہ اوپر کو جا رہا ہو اس کو کسی نہ کسی طرح سے خدائے تعالیٰ شعور عطا فرادے تو یہ اپنے آپ کو متحرک تو پائے گا لیکن اس کو اس امر کا علم نہ ہوگا کہ کس شے نے اس کو حرکت دی تھی۔ اور اسی حالت میں ممکن ہے یہ حرکت کو اپنی ہی پسند کردہ حرکت خیال کرنے لگے۔ اپنے جن افعال کو ہم از خود وقوع میں آ جانے والے کہتے ہیں ان کے باب میں ہماری حالت اس پتھر کی سی ہوتی ہے۔

بلاشبہ بعض حالتوں میں جو ہم کو شعور قدرت ہوتا ہے اس کی اس طرح



سے توجیہ ہوتی نہیں معلوم ہوتی۔ اور آیا یہ کہ اگر ہماری حالت ایسی نوزا کے چھڑکی ہی ہو تو کیا ہم ایسے ناپ کو از خود متحرک خیال کرتے یہ بھی بہت کچھ مشکوک ہے۔ بہر حال جو بھی کچھ ہو یہ ہم کو کہنا پڑے گا کہ ایسی نوزا کے نزدیک اس امر کی تحقیق سے کہ ہمارا فرضی شعور قدرت ہمارے علم کی بنا پر پیدا ہوتا ہے ہماری کوئی بیش قیمت شے نہیں کہو جاتی۔ اس کے نزدیک ایک بیش قیمت شے وہ شعور قدرت بھی ہے جو اس کے نزدیک ہل یا نقصان علم سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ علم سے پیدا ہوتا ہے جس حد تک کہ انسان اپنے وجود اپنے اعمال و افعال کو کائنات یا جیسا کہ ایسی نوزا کہتا ہے خدا کی ابدی اور غیر متغیر ماہیت کا ایک نتیجہ خیال کرتا ہے اس حد تک وہ اس مفید سے آزاد ہو جاتا ہے جس میں کہ وہ بے صرفہ امید و بیم کے رحم و کرم پر ہوتا ہے۔ اور جب تک وہ یہ خیال کرتا رہتا ہے کہ میرے لئے اس کے گل سے طلحہ بھی جس کا کہ وہ جزو ہے اغراض و امکانات میں اس وقت تک وہ اسی امید و بیم کی حالت میں مبتلا رہتا ہے۔ ایسی نوزا اس نظر پر گوا اختیار کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس کو یقین ہے کہ کوئی آرام و آسائش اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو علم سے نصیب ہوتی ہے۔ اور جس کا اختتام بقول اس کے باری تعالیٰ کی عقلی محبت پر ہوتا ہے۔ اس سے اس کی مراد وہ جذبہ نہیں ہے جو ہم کو کسی دوسرے ایسے شخص کے متعلق ہو سکتا جو ہم سے محبت رکھتا ہو یا جس کے متعلق ہم کو یہ یقین ہو کہ وہ ہماری محبت کے عوض محبت کرے گا۔ خدا کے ساتھ جو انسان کو محبت ہوتی ہے اس میں اس طرح سے عوض و معاوضہ کا سوال نہیں ہوتا جس طرح کہ اس محبت میں نہیں جس کا ارسطو ذکر کرتا ہے۔ ارسطو اور ایسی نوزادوں کے نزدیک خود خدا کو جو علم و التذاذ ہو سکتا وہ اپنی ہی نوعیت و ماہیت کے متعلق ہو سکتا لیکن یہاں آکر ان دونوں فلسفیوں کے مابین مشابہت ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ارسطو کہیں یہ نہیں کہتا کہ ہمارا وجود خدا کے لئے تعالیٰ کے وجود میں شامل ہے۔ یا یہ کہ خدا کا جو ہم کو علم ہے، اور خدا سے جو ہم کو محبت ہے وہ خود خدا کے اس علم و محبت میں شامل ہے جو اس کو اپنی ذات کہے۔ لیکن ایسی نوزا کی تعلیم یہ ہے کہ خدا کے متعلق جو ہم کو علم و فہم ہوتا ہے وہ جزو ہے خدا کے غیر محدود علم فہم کا۔ اور ہم کو جو اس سے عقلی محبت ہے وہ جزو ہے اس غیر محدود و محبت کا جو خدا کو اپنے سے ہے۔

ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ خدا کو بھی ہم سے محبت ہے۔ لیکن یاس محبت سے کچھ مختلف نہیں جو ہم کو خدا سے ہے ہم کو جو خدا سے محبت ہے وہ جزو ہے اس محبت کا جو خدا کو اپنی ذات سے اور ہماری یہ محبت خود اپنے نفوس سے ہوتی ہے کیونکہ ہمارے اذہان و افکار جن پر ہمارے نفوس مشتمل ہوتے ہیں، جس حد تک کو عمل فکر کو واضح اور کامل طور پر انجام دیتے ہیں اس ابدی نظام فکر کا جزو ہیں۔ جو وصف فکر کے نقطہ نظر سے خدا ہے اسی طرح ہمارے اجسام اس متحرک و ابدی مادی نظام کے اجزا ہیں۔ جو وصف امتداد کے نقطہ نظر سے خدا ہے۔ اگرچہ اسی نوزاد لفظ خدا کا بہت ذکر کرتا ہے مگر اس لفظ کے معنی بالکل مختلف لیتا ہے۔ اس کے معنی اہل مذہب کے معنی سے اس قدر مختلف ہیں کہ ایک عرصہ تک وہ عام طور پر لمحد اور بہت بڑا لمحد خیال کیا جاتا تھا۔ لیکن اگر محمد کے معنی کا مذہب کے لئے جائیں تو اس لفظ کا اطلاق کسی طرح سے اسی نوزاد پر ہو ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ وہ اس اثر کے بیان کرنے کے لئے جو اس پر اس فطرت یا قدرت پر غور کرنے سے مرتب ہوا تھا جس کا قوانین حرکت و مادہ اور قوانین فکریں یکساں جلوہ نظر آتا ہے، مذہب کی بنیاد ہی بلند پایہ زبان کو بھی کافی سے زیادہ خیال نہ کرتا تھا۔

لیکن یہ معلوم کرنا آسان نہیں ہے کہ اس غور و فکر میں جزئی و انفرادی اذہان انسانی کے لئے کونسی شخصیت باقی رہ جاتی ہے جس طرح سے گمراہ یا متحاراجسم طبعی کے نقطہ نظر سے عالم مادہ و حرکت کا جزو ہے۔ اور اس عالم کے باقی اجزائے اس سے زیادہ ممتاز نہیں بننے کہ اس کے وہ چھوٹے یا بڑے حصے ہوتے ہیں جن کو ہم اپنی مصلحت کی بنا پر غور و فکر کے لئے چن لیا کرتے ہیں۔ اسی طرح میرے یا تمہارے فکریں، جس حد تک کہ یہ اس عالم مادہ و حرکت کے قوانین اور متفکر کے جسم کا ٹھیک اس نسبت سے جو کہ اس کو کل کے ساتھ ہے صحیح علمی فہم کی حد تک پہنچ جاتا ہے، مجھ میں یا تم میں اس کے سوا کوئی خاص وجہ امتیاز نہیں ہوتی کہ ہم میں سے ہر ایک کے لئے اس عالم کا ایک مختلف حصہ یعنی خود انسان کا جسم بطور پیش گاہ کے ہوتا ہے۔ اس موقع پر ہم کو اس امر کا ضرور ذکر کر دینا چاہیے کہ اسی نوزاد کے زانہ میں

جو کہ گلیلو اور نیوٹن کا زائد تھا شایقین سائنس کی توجہ میکانیک و طبیعیات کے مسائل پر مبذول تھی۔ ان مسائل کے اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو جسم یا نفس دونوں کی انفرادیت کی کوئی اہمیت معلوم نہیں ہوتی۔ متعلم حیاتیات اس مسئلہ سے بے پروائی نہیں برت سکتا جو ایک خاص عضویہ (درخت یا حیوان) کو اپنی نوع کو ایک فرد کہلانے کا سہتی کرتا ہے۔ لیکن متعلم طبیعیات کو عضویوں اور دیگر اجسام میں امتیاز کرنے سے دلچسپی نہیں ہوتی۔ اس کو صرف حرکت اور کشش ثقل دریافت کرنے سے دلچسپی ہوتی ہے۔ جو عضوی اور غیر عضوی ہر قسم کے اجسام پر یکساں عمل کرتی ہیں۔ اسی طرح سے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ مختلف اذہان ریاضیات و میکانیک کے حقائق کے دریافت کرنے اور سمجھنے کی قوت مختلف ہوتی ہے۔ مگر خود یہ حقائق اس قدر محدود ہوتے ہیں کہ جب یہ ایک بار دریافت ہو چکے، اور سمجھ میں آجاتے ہیں تو انفرادی طور پر تحقیقین کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ اب یہ نتائج عام ملک ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے معمولی طالب علم کو اب اس طرح سے کام کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی جس طرح سے پہلے تحقیقین نے کیا تھا۔ یہ امر کہ ان لوگوں نے ان کو کس طرح دریافت کیا تھا محض تاریخی واقعہ رہ جاتا ہے۔ لیکن شعرا مصورین اخلاقی و مذہبی متلین یا فلاسفہ کا یہ خیال نہیں۔ ان کی تعلیم کو ان کی شخصیت سے جدا نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ان کے اقوال ان کی شخصیت کا مظہر ہوتے ہیں۔ ان کو از سر نو اس طرح سے بیان نہیں کیا جاسکتا کہ اب ان لوگوں کی تصانیف میں تلاش کرنے کی ضرورت نہ رہے بعضوں نے ان کو پہلے پہل بیان کیا تھا۔

اور لوگوں کی طرح اپنی نوز کا سبھی ہی حال ہے۔ لیکن اس کا معیار ریاضیات و طبیعیات کے اس قدر قریب ہے کہ اس امر کو دیکھ کر ذرا حیرت نہیں ہوتی کہ اس کا ایسا ماحر جو اس کے فلسفہ کے سمجھنے کی سب سے زیادہ قابلیت رکھتا تھا اس طرح سے اس کے سب سے بڑے نقض کو دور کرنا چاہتا ہے کہ گویا اسی نوزا فلسفہ کی اس کثرت کو ملحوظ رکھنا چاہتا ہے جس کی میز و مہیاں انفرادیتیں جو ہر واحد کی وحدت میں دبی جا رہی تھیں جرمنی کا فلسفی گائٹھارڈ ولہلم لایبزنس ۱۶۴۶ء - ۱۷۱۶ء جو اصول انفرادیت کے سوال کو جس پر قرون وسطی کے ارباب فکر بہت کچھ توجہ

صرف کرچکے تھے پھر اٹھاتا ہے۔ اگرچہ ٹیکارٹ کے نزدیک یقین کی اصل اساس تشکر کے لئے اپنے وجود کا ایقان تھا۔ لیکن ایسی نوزا کی طرح اس کی توجہ بھی ریاضیاتی و میکانی مسائل پر اس قدر مائل تھی کہ اس نے فکر و امتداد ذہن و مادہ کے فرق کے متعلق اتنا زور دیا کہ ایک فرد تشکر اور دوسرے فرد تشکر میں فرق کرنے کی پروا نہ کی۔ وہ جو کچھ اپنے وجود کے متعلق کہتا ہے وہی ہر تشکر فرد کے متعلق کہہ جاسکتا ہے۔

ذاتی طور پر ایسی نوزا اور لینز کی سیرت و حالات میں جس قدر عظیم تفاوت تھا اس کا تصور بھی مشکل سے ہو سکتا ہے۔ ایسی نوزا کو چوبیس سال کی عمر میں اس کے ہم مذہب اسٹرڈیم کے یہودیوں نے بے دین قرار دیکر اپنے مذہب سے خارج کر دیا تھا۔ اس کے بعد بھی وہ ہالینڈ ہی میں رہا۔ اور نہایت ہی سادگی کے ساتھ زندگی بسر کی جو خانگی علاقے اور سرکاری فرائض دونوں سے مبرا تھی۔ وہ اپنی گزراؤقات میںک کے غیشے تیار کر کے کرتا تھا۔ اور ہرگز کوئی ایسا ہدیہ یا تحفہ قبول نہ کرتا تھا جس سے اس کو اپنی آزادی میں خلل پڑتا ہو معلوم ہوتا تھا۔ اس طرح سے وہ ہمہ تن علمی و فلسفیانہ مطالعوں میں اپنا وقت صرف کر سکتا تھا۔ اور اس کو اپنے خیالات کے چھپانے یا کسی سے بحث و مباحثہ کرنے کی مطلق حاجت نہ تھی۔ اس کے برعکس لینز ایک درباری اور دنیا دار آدمی تھا۔ سائنس اور فلسفہ کا مطالعہ اس کے مشاغل کا صرف ایک جزو تھا۔ گو اس میں شک نہیں کہ بڑا جزو تھا۔ علاوہ انہیں وہ علمی و سماجیائیں بھی قائم کرنے میں مشغول رہتا تھا جن کے ذریعہ سے وہ کیتھولک اور پراسٹنٹ کلیساؤں کو متحد کرنا چاہتا تھا۔ نیز وہ شاہان مینور کے ہاں ملازم تھا۔ ان کی تاریخ لکھنے اور جہد نامے اور بین الاقوامی اہمیت کے دیگر کاغذات کے جمع کرنے میں مصروف رہتا تھا۔ خیالات و آرا کی تاریخ کے بارے میں اس کا علم بہت وسیع تھا۔ اسی بنا پر اس کی رائے تھی کہ مختلف مذہب اور فرقوں کے اثباتی دعوے تو بسا اوقات صحیح ہوتے ہیں، لیکن انکاروں میں ان سے اکثر لغزش ہوتی ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہوتا وہ اپنے اور دیگر ارباب فکر کے نظریات کے متعلق علیہ امور پر زیادہ زور دیتا ہے یہاں تک تو کچھ ہرج نہیں، لیکن اس کی

بنایا وہ امور اختیار فیہ کے گول مول کرنے اور چھپانے پر مائل ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے یہ حیثیت فلسفی کے جس قدر وہ ایسی نوز کا مرہون بنتا ہے اس کا قرار واقعی حد تک اقرار نہ کرنے کے باوجود بزدلانہ سکوت سے مطعون کیا جاتا ہے کیونکہ ایسی نوز کو اس کے زمانہ کے اکثر لوگ لامذہب خیال کرتے تھے۔ اور لینز اس کی تردید کرتا تو یہ بدگمانی بہت کچھ رنج ہو سکتی تھی۔

پس لینز نے انفرادیت کی نوعیت کی طرف اپنی توجہ مبذول کی۔ صحیح انفرادیت کہاں مل سکتی ہے۔ طبیعی سالمات یا اٹمس میں نہیں اگرچہ اٹم کے سنی یونانی میں بالکل مری میں جو ایڈیو بچول کے لاطینی میں ہیں۔ کیونکہ ایسے سالمات کا وجود مان بھی لیا جائے جو واقعی طور پر ناقابل تقسیم ہوں تو بھی ان کا مستثنیٰ امکان ہونا لازمی ہے۔ لہذا ان کے اجزاء ہونے بھی لازمی ہیں۔ گو ایسی قوت کا وجود نہ ہو جو ان اجزاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرے یہی نہیں بلکہ ان کے اجزاء کا بھی قابل تسلیم ہونا لازمی ہے۔ اور اسی طرح ان کے اجزاء کا علیٰ ہذا اس طرح سے جہاں تک بھی انسان سمجھ کرے صحیح انفرادیت حقیقی و ناقابل تقسیم وحدت تک نہیں پہنچ سکتا۔ لہذا کائنات کی مادی و ممتد انشیا سے ہم جس قسم کی وحدت منسوب کرتے ہیں۔ جس کو ایسی نوز و صف امتداد کے ماتحت خدا کہتا ہے، وہ چھوٹے سے چھوٹے ذرہ تک درحقیقت خود اس شے کے اندر نہیں ہوتی۔ شاہدہ کرنے والے کے ذہن کے اندر ہوتی ہے۔ اور اس کو ایسی شے جو لامتناہی طور پر کثیر ہے ایک معلوم ہونے لگتی ہے۔ لیکن اذہان جو کہ مستثنیٰ امکان نہیں ہوتے اور جن کے شتلق نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے حصے ہوتے ہیں، ان کے اندر ایک حقیقی قسم کی وحدت و فردیت پائی جاتی ہے، اگرچہ ان میں سے بعض ہی کو فرد کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس قسم کے افراد جن کو وہ بہ حیثیت مجموعی وحدت کہتا تھا۔ ایسی انشیاں جو دراصل موجود ہوتی ہیں، جن انشیاں کو ہم اجسام یعنی مادی و ممتد چیزیں کہتے ہیں۔ ان کا لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ درحقیقت واقعی نہیں ہیں۔ کیونکہ تم کہیں ان کے حقیقی عناصر تک نہیں پہنچ سکتے طبیعی سالمات یا ناقابل تقسیم ذرات کا دراصل وجود نہیں۔ قدما میں دیاقریطس کی یہی رائے تھی۔ زمانہ حال کے بھی بعض فلاسفہ ہی کہتے ہیں۔

در اصل جو غئے مادی و متدی ہوتی ہے وہ محض منظر یا ایک ظاہر واقعہ ہوتا ہے۔ بعض چیزیں مادی اور متدی معلوم ہوتی ہیں۔ مگر در حقیقت بطور خود بخود و مستند نہیں ہوتیں۔ خود ان میں اسی قسم کی وحدت ہوتی ہے جو ذہن کے اندر ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کو خود اپنا شعور نہیں ہوتا۔ مگر اس سے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ذہن نہیں ہیں۔ بقول ڈی کارٹیس میرا سوچنا میرے موجود ہونے کا ثبوت ہے۔ لیکن جب میں سوچتا نہ ہوں یا سوتا اور خواب دیکھتا ہوں یا یہ کہ خواب بھی نہ دیکھتا ہوں بلکہ محض سوتا ہوں تو کیا میرے نفس کا وجود جو مجھ میں سوچتا ہے باطل نہیں ہو جاتا۔ اگر یہ باطل ہو جاتا ہے تو وہ کسلس باقی نہ رہے گا جو میرے سونے اور جاگنے کی حالتوں میں ہوتا ہے۔ میں گھنٹہ کی گھٹی آواز پر نہ اٹھ سکوں گا جب کہ پانچ آوازیں مجھ کو جگانے میں ناکام رہ چکی ہوں گی۔ اطمینان اور چین کی نیند لینے کے بعد میں سوچنے کے لئے تازہ دم نہ ہو جاؤں گا۔ لیکنز کے نزدیک ہمارے نفس کو ذرا ذرا سے اور اکات اس وقت بھی ہوتے رہتے ہیں جب کہ ہم ایسی حالت میں ہوتے جس میں کسی طرح سے بھی باشعور نہیں کہا جاسکتا۔ اس مقام پر وہ ”باب شعور کے باہر“ ذہنی زندگی کے موجود ہونے کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ اور تحت اشعوری نظریہ کا پیشیر و نظر آتا ہے جو نفسیات جدید میں بہت اہم مرتبہ رکھتا ہے۔ لہذا بعض وحدتیں تو ایسی ہوتی ہیں جیسی کہ ہمارے نفس کی اس وقت حالت ہوتی جب ہم محسوس تو کر سکتے ہیں، مگر استدلال نہ کر سکتے۔ اور بعض ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہمارے ذہن اس وقت ہوتے جب کہ ہم ہمیشہ سوتے اور خواب دیکھتے رہتے۔ بعض ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہمارے ذہن اس وقت ہوتے جب کہ یہ ہمیشہ گہری اور بے خواب نیند سویا کرتے۔ اور اس طرح سے ہم اس امر کو سمجھ سکتے ہیں کہ حیوانات و نباتات مثلاً کہ ایسے اجسام تک بھی جن کو ہم ذی روح نہیں کہہ سکتے حقیقی انفرادی وجود کے مطابق ہوتے ہیں جو باعتبار نوعیت کے تو ایسے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ خود ہمارا نفس، لیکن جن کی قابلیت و استعداد ہمارے نفس سے مختلف ہوتی ہے ان وحدتوں کو جن سے کائنات بنی ہے، لیکنز اس طرح سے نہیں مانتا کہ یہ باہم عمل و تعامل کرتی ہوں۔ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کے کمال استقلال میں فرق واقع ہو جائے گا، اور ہم ایسی نوا کے ایک آزاد و مستقل وجود ہوں

جو ہر کی طرف مال ہو جائیں گے۔ ہر ایک وحدت کو جو کچھ پیش آتا ہے وہ خود اس کی نوعیت کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ ہر لمحہ اپنے کل مستقبل کو اپنے ساتھ لئے رہتی ہے۔ وحدتوں کی ایک دوسرے سے یہ باہم آزادی اس مقولہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ ان میں ایسے ویسے نہیں ہوتے جن سے کوئی شے اندر یا باہر جاسکے لیکن ان ایک دوسرے سے ملحدہ آزاد وحدتوں میں ایک مقررہ ہمنوائی بھی موجود ہوتی ہے۔ ہر ایک کی ترقی دوسروں کی ترقی کے اس طرح سے مطابقت ہوتی ہے جس سے بظاہر ان میں تعلق معلوم ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا انسان کے نفس کو جو اپنے جسم سے تعلق ہے جس میں بظاہر چند ایسی وحدتیں جمع معلوم ہوتی ہیں جنہوں نے اس کی روح کے مقابلہ میں کم ترقی پائی ہے وہ اس ہم نوائی کی ایک ممتاز مثال ہے۔ ان کو ہم بھی اتفاقیہ کی طرح سے دو ایسے گھنٹوں سے تشبیہ دے سکتے ہیں جن کو ایک ساتھ کوک دی گئی ہے تاکہ دونوں کا وقت ایک ہی رہے مقررہ ہمنوائی کی بنا پر ہر وحدت کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس سے بہت سے نقاط نظر میں سے ایک نقطہ نظر سے کل کائنات نظر آتی ہے۔ اور ہر وحدت ان نقاط نظر میں سے ایک نقطہ سے کل عالم کا جلوہ دکھاتی ہے یہ ہے اس نظریہ کا خلاصہ جس سے لیننز نہ صرف اس انسان کی حقیقی فردیت کو ایک منفرد نظام کے مطابق کرتا ہے بلکہ اس نظام کے ہر نقطہ پر ایک ایسی فردیت پاتا ہے جو کسی طرح سے ہماری فردیت سے کم حقیقی نہیں ہوتی گو بعض اوقات کم ترقی یافتہ ضرور ہوتی ہے۔

نظام عالم کے متعلق لیننز کا یہ خیال ہے کہ اس کو خدا (جس کو وہ بعض اوقات وحدت اعلیٰ کہتا ہے اور جس سے اور باقی اشیا عالم وجود میں آتی ہیں) نے امکانات کی ایک غیر محدود تعداد سے بہترین سمجھ کے انتخاب کیا ہے۔ کیونکہ لیننز کو ایسی نوا سے اس بارے میں اتفاق نہ تھا کہ فلسفہ عقل غائی کو مطلقاً چھوڑ سکتا ہے۔ بعض چیزیں اسی طرح سے ہدایت صحیح ہوتی ہیں کہ ان کو از روئے ریاضیات و منطق ناگزیر ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس بنا پر یہ کہنا کہ جس حالت میں یہ چیزیں اب موجود ہیں اس کی کوئی

وجہ نہیں۔ فلسفہ کے اولین مسلمہ کو خیر باد کہہ دینا ہو گا اور اسی وجہ سے لینبر کہتا ہے کہ منطق اور ریاضیات کے اصولوں کے علاوہ ایک دلیل مکتبی کا بھی قانون ہے۔ جس کی رو سے اگر ہمارا علم کامل ہو (جو بسا اوقات نہیں ہوتا) تو جس طرح سے کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں شے اس طرح سے ہے اس کے متعلق یہ بھی ثابت کر سکیں کہ یہ اسی طرح مناسب اور صحیح ہے۔ اور اس طرح اس سے بہتر نہیں ہو سکتی۔ عالم حقیقی کا نظام ایک بدیہی تصور ہے۔ جس کو از روئے منطق ناگزیر اور اعلیٰ ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے اس کی صرف یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہ خداوند عالم کی پسند پر مبنی ہے۔ لینبر جب اس دنیا کو تمام ممکنہ دنیاؤں سے بہتر کہتا ہے تو اس سے اس کی یہ مراد نہیں ہوتی کہ اس عالم میں جو شے بھی موجود ہے وہ بجائے خود اتنی اچھی ہے جتنا کہ ہم اس کے اچھا ہونے کا تصور کر سکتے ہیں۔ بلکہ اس سے وہ صرف اس قدر مراد لیتا ہے کہ اس عالم میں جو شے بجائے خود بری ہے وہ اپنی موجودہ حالت سے بہتر نہ ہو سکتی تھی، مگر اس دنیا میں جو بہ منیت مجموعی اس دنیا سے بدتر ہوتی۔ اسی وجہ سے شے کی ایسی دنیا سے جس کے رہنے والے فاعل مختار ہوں قطعی طور پر خارج نہیں کیا جاسکتا تھا۔ لیکن ایسے مختار فاعلوں کا ہونا جن سے کبھی کبھی غلطی ہوتی ہو اس سے بہتر ہے کہ مختار فاعل ہوں ہی نہیں جس کی وجہ سے گناہ تو نہ ہو گریگی بھی نہ ہو۔

لیکن اس جگہ کا یہ عالم کل ممکنہ عالموں سے بہتر ہے نہایت آسانی کے ساتھ مذاق اڑایا جاسکتا تھا۔ چنانچہ فرانس کے نامور منصف والیٹر نے اپنے ایک افسانہ کینڈیڈ (شہ) میں اس نظریہ کا بہت لطیف انداز سے مذاق اڑایا ہے۔ فرانسیسی اٹھارہویں صدی میں یورپ میں سب سے زیادہ مہذب و مہود ستانے جاتے تھے۔ اس کے بہترین روشن خیال لوگوں کے ساتھ والیٹر نے بھی ان فلسفوں سے متاثر ہو کر ان فلسفوں کی طرح جن کا کہ ہم اس باب میں ذکر کرتے رہے ہیں عقل انسانی کی قوت پر اعتماد رکھتے تھے۔ اور اس امر کے مدعی تھے کہ یہ اپنے ذاتی وسائل سے حقیقت کی اصل نوعیت کو دریافت کرے گی، اور ایک انگریز فلسفی کی طرف متوجہ ہوئے جو انسانی ہم کی قابلیت



کہ اس قدر زیادہ نہ سمجھتا تھا اور نہ اسے اس قدر علمی و ذہنی دولت کے مالک ہونے کا اذہا تھا جتنے کہ اس کے فیرائیسی اور المالوی معاصر مدعی تھے۔ لیکن وہ جس قدر دولت رکھتا تھا گو وہ کتنی ہی محفوظ رہی اور جزئی کیوں نہ ہو (کیونکہ اس نے زیادہ کا دعویٰ ہی نہ کیا تھا) اس سے زیادہ یقین کے ساتھ ہر ہندو و متمتع ہوتا تھا۔ اور یہ فلسفی جان لاک تھا۔

---

# باب

## لاک اور اس کے متاخرین

مان لاک (۱۶۲۲ء - ۱۶۸۷ء) نے اپنے رسالہ انسانی میں ڈیکارٹ کی تقلید کی۔ لاک کی سمجھ میں یہ بات ڈیکارٹ ہی کی تعریف سے آئی کہ مادہ اور ذہن وہ علحدہ علحدہ جوہر ہیں، جن کو ایسی ذات نے پیدا کیا ہے جس کا وجود عقلاً ثابت کیا جاسکتا ہے۔ لاک کو ڈیکارٹ کے اس خیال میں فلسفیانہ رنگ نظر آیا۔ باہم وہ ذات باری تعالیٰ کے اثبات میں ڈیکارٹ کے استدلال سے چنداں کام نہیں لیتا۔ بلکہ زیادہ تر اس امر پر زور دیتا ہے کہ چونکہ کوئی شے لائے سے پیدا نہیں ہو سکتی اس لئے ابد الابد سے کسی ایسی شے کا وجود ہونا لازمی ہے۔ جو اس قدر عظیم و قدیر ہو کہ اس تمام قوت اور اس تمام علم کا مبداء ہو سکتی ہو جو اس وقت ہم کو عالم میں نظر آتا ہے۔

لیکن لاک ان مشکلات کی پروا نہیں کرتا، جو ڈیکارٹ کو مادی اور دہنی جوہروں کے اس عمیق و دقیق تعامل کے بارے میں پریشان کرتی ہیں جو بظاہر وجود انسانی میں نظر آتا ہے۔ اور جس کی بنا پر متبعین ڈیکارٹ نظریۃً اتفاقیات کے اختراع کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ اول تو اس کو اس امر کا پوری طرح سے یقین نہیں کہ یہ باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ نیز یہ کہ اگر خدا چاہے تو کیا مادہ کو قوت فکر عطا نہیں کر سکتا؟ اگر اس نے مادہ کو قوت فکر عطا کر دی ہو تو اس میں کیا خرابی ہے؟

ہاں ہمہ وہ ذہن انسانی کے اتدی ہونے کا ہرگز قائل نہیں۔ اس کو اس بارے میں کوئی شبہ نہیں کہ اورک کی حالت میں ہمارا ذہن کسی نہ کسی طرح سے ان حرکات کے دماغ تک پہنچنے سے متاثر ہوتا ہے۔ جو ہمارے اجسام سے خارجی اجسام کے کس ہونے سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس کو اس امر سے بھی انکار نہیں کہ حرکت کے براہیکمنتہ کرنے کی قوت فکریں ہوتی ہے۔ مگر ساتھ ہی اس بات کو وہ بہت ہی بعید ازہم قرار دیتا ہے۔ لیکن اس میں اور ڈیکارٹ میں سب سے بڑا اختلاف یہ ہے کہ اس کے نزدیک کوئی تصور قطعی نہیں ہے۔ بلکہ ہم کو جو کچھ علم حاصل ہوتا ہے وہ محض تجربہ سے ہوتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ تجربہ کی قسمیں ہوتی ہیں۔ اول حس اور دوسرے تعق۔ تعق ذہن اپنے ان اعمال پر کرتا ہے جو خود اس کے اندر وقوع پذیر ہوتے ہیں اور اس اعتبار سے ماسہ داغی کہہ سکتے ہیں۔ جب تک ان دونوں اعمال میں سے کوئی نہیں ہولیتا صفحہ ذہن بالکل سادہ رہتا ہے۔ لاک کے لئے اس امر کا ثبوت دینا چنداں دشوار نہ تھا کہ بچے اور وحشی اوائل سے استدلال کے ایسے قوانین کلی کے ہم سے بے ہرہ ہوتے ہیں جیسے کہ یہ ہے کہ ایک شے کے لئے ایک ہی وقت میں ایک طرح کا ہونا اور اس کے مخالف طرح کا ہونا ناممکن ہے۔ لیکن جو لوگ قطعی تصورات و کلیات کے قائل ہیں ان میں سے کسی نے بھی ان سے یہ مراد نہیں لی ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس قسم کے قوانین کو انسان اس وقت سے استعمال کرتا ہے جب سے استدلال شروع کرتا ہے۔ مثلاً اصول اجتماع یقینین ہے۔ اگرچہ اس کا اظہار اس کلی شکل میں تو نہیں ہوتا مگر استعمال شروع ہی سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کلیہ قاعدہ ہونے کی حیثیت سے یہ خود اعمال ذہن پر غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اعمال ذہن کا تجربہ ان دو تجربوں میں سے ایک ہے جن کو لاک تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اس کا تجربہ ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ کل ذہن میں واقع ہوئے۔ چنانچہ لینز کہتا ہے کہ ایک قدیم مقولہ ہے کہ ہم میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو پہلے جو اس میں نہ آچکی ہو۔ لاک اسی سے متفق معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس سے ایک شے تو یقیناً مستثنیٰ کی جاسکتی ہے۔ اور خود ہم انسانی ہے۔ لینز نے

لاک کی کتاب فہم انسانی کی تنقید میں ایک کتاب تصنیف کی تھی، جس کا نام نوکس بیس ہے (یہ کتاب خود مصنف کے انتقال کے بعد بھی بہت عرصہ کے بعد شائع ہوئی ہے) اس میں وہ فہم انسانی پر باب دار تنقید کرتے وقت کہتا ہے کہ لاک اس قدیم مقولہ سے متفق معلوم ہوتا ہے کہ فہم میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو پہلے جو اس میں نہ آجی ہو، مگر میرے نزدیک اس میں ایک استثنا تو ضرور ہے اور وہ خود فہم ہے۔

اعمال ذہنی کے علم کا جو کچھ بھی مال ہو۔ مگر عالم مادی کا جو کچھ ہم کو علم ہے کیا وہ تمام تر حسی تجربہ سے ماخوذ نہیں ہے؟

حس کو لاک تصورات میں شمار کرتا ہے۔ اور تصور کی وہ اس طرح پر تعریف کرتا ہے (جو تقریباً انھیں الفاظ میں ہے جن میں کہ ڈیکارٹ نے اس کی تعریف کی تھی) کہ جس وقت انسان مصروف فکر ہوتا ہے اس وقت جو کچھ اس کے ذہن کا معروض ہوتا ہے اس کو تصور کہتے ہیں۔ لیکن اگرچہ لاک کے نزدیک تصورات کبھی ذہن کے اندر پیدا نہیں ہوتے مگر ذہن کو ان کا اور اک اس طرح سے ہوتا ہے کہ گویا یہ ذہن کے اندر ہیں۔ اس لئے بالعموم معروضات حقیقی سے جو مراد لی جاتی ہے وہ تصورات سے نہیں ہوتی۔ مگر گویا یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ ہم کو یہ علم کیوں کر ہوتا ہے؟ کیا باہر میں ایسے حقیقی معروضات کا بھی وجود ہے جن کی نوعیت اجسام کی سی ہے؟ اور جو تصورات حس کا باعث ہوتے ہیں، اور جن کے وجود و نوعیت کا ہم کو ان تصورات کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ لیکن ان سوالات کے کرنے کے لئے بھی ہم کو ایک علت اور مکان میں ایک دوسرے سے خارج اجسام کے تصور کو اپنے میں (خواہ وہ صحیح معنی میں خود ہمارے اندر پیدا ہوئے ہوں یا نہ پیدا ہوئے ہوں) پہلے سے اننا پڑے گا۔ اب عام طور پر یہ امر مسلم ہے کہ اس قسم کے تصورات کی اصلیت کے متعلق جن کے بغیر محض حس کے ذریعہ سے خارجی عالم کا کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا، لاک کوئی منقولہ تو جیہ نہیں کر سکا۔ باقی ہمہ وہ عالم خارجی کے وجود مستقل سے انکار کرنا نہیں چاہتا۔ اگرچہ ڈیکارٹ کی طرح اس کا یہ خیال تھا کہ خارجی عالم کا ہم کو جو علم ہے وہ اس وجدانی علم سے کم تر یعنی ہے جو ہم میں سے ہر ایک کو اپنے وجود کا ہوتا ہے۔ نیز یہ اس استدلالی عقلی علم سے بھی کم تر یعنی ہے۔ جو ہم

سب کو ذات باری تعالیٰ کے متعلق ہو سکتا ہے۔ نیز ڈیکارٹ کی طرح اس کا بھی یہ خیال  
 بتا رہا جو اس جہد کے ارباب فکر میں عام تھا کہ ایسے مادی عالم باری حقیقت وجود ہے جو  
 فی الواقع ایسے اوصاف (مثلاً امتداد و شکل۔ حرکت) کے ساتھ ہے جو علوم ریاضیہ و میکانیک کے  
 لئے باعث دلچسپی ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس کے ظاہری اوصاف مثلاً رنگ۔ کنگ۔ ذائقہ  
 وغیرہ محض احساسات ہیں جو ذہن میں حقیقی اشیائے خارجی کے آلات حس پر عمل کرنے  
 سے (یا ان کے عمل کے وقت) پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن گو اس کا یہ خیال تھا کہ ہمارا  
 مادی عالم کا تمام تر علم تجربہ حسی سے پیدا ہوتا ہے۔ مگر نہ تو وہ قدما کی طرح اس حقیقت  
 سے جو کہ براہ راست عقل کے ذریعہ سے سمجھ میں آتی ہے، اس حقیقت کو ممتاز کر سکا  
 جو کہ محض بظاہر جو اس کو معلوم ہوتی ہے، اور نیز ڈیکارٹ اور اس کے گروہ کے  
 فلاسفہ کی طرح اس علم سے جو کہ ان تصورات کی بنا پر پیدا ہوتا ہے جو ذہن میں عقلی طور پر  
 ہوتے ہیں، اس علم کو ممتاز کر سکا جو اس کو بعد میں آلات حس کے متاثر ہونے سے حاصل  
 ہوتا ہے۔ اس لئے وہ اجسام کے اعراض عامہ یا اوصاف اصلیہ (یعنی وہ جن سے ریاضیات  
 اور میکانیک میں بحث ہو سکتی ہے۔ اور جو اس کے نزدیک حسب ذیل ہیں جسامت امتداد  
 شکل حرکت و سکون اور تعداد) کو وہ ان تصورات سے ممتاز کرنے پر مجبور ہوتا ہے جو  
 جسم اعراض سے خاصہ اور اوصاف ثانوی ہیں۔ مثلاً رنگ۔ آواز ذائقہ وغیرہ یعنی وہ  
 تصورات ہیں جو اپنے اسباب یعنی جسامت شکل و حرکت وغیرہ سے کوئی مشابہت  
 نہیں رکھتے۔

اس مقام پر ہم کو بین کی بات یاد آتی ہے کہ اس کو قدیم سالماقی نظریہ کے  
 احیاءے فطرت کے سمجھے اور اس کو سنہ کرنے کی بڑی بڑی توقعات ہوئی تھیں۔ اسی قسم کا  
 احیاء کے وقت تک مظاہر فطرت کی توجیہ کے متعلق ہو چکا تھا، اور ان کی تمام تر  
 قوانین میکانیک سے توجیہ کی جا سکتی تھی۔ فرانس کے باشندہ پرگینڈی (۱۵۹۱ء - ۱۶۵۵ء)  
 نے جو ہاس اور ڈیکارٹ کا دوست تھا ایسی قوریت کے سالماقی فلسفہ کو زندہ کیا،  
 اور انگلستان کے باشندہ ریلیف کڈورتھ (۱۶۱۶ء - ۱۶۸۸ء) نے جس کی بیٹی لیڈی  
 میسیم کے مکان میں لاک کا انتقال ہوا یہ ثابت کیا کہ سالماقت تمام غیر فیزی روح  
 اعمال کی توجیہ کے لئے بہترین اصول ہے۔ لیکن یہ دونوں فلسفی یہ کہتے تھے کہ

سالمائیت و ہریت کے مابین کوئی علاقہ نہیں۔ اس اور ڈیکارٹ بھی اگرچہ یکن کی طرح سالمائیت کو صحیح معنی میں تو تسلیم نہیں کرتے مگر ان کا یہ خیال ضرور ہے کہ اجسام غیر محسوس حیات یا دقیق حصوں سے بنے ہوئے ہیں۔ اگرچہ یہ حصہ ناقابل تقسیم نہیں۔

لاک نے اجسام کے اعراض عام و خاص میں جو امتیاز کیا اس امتیاز نے اس کو جابج برکے (۱۶۸۵ء - ۱۷۰۳ء) بشپ سکائن آئر لینڈ کی نکتہ چینی کا نشانہ بنا دیا۔

یہ بات بھی خالی از دلچسپی نہیں ہے کہ برطانیہ میں تین ایسے جید فلسفی گزرے ہیں جنہوں نے یکے بعد دیگرے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ خارجی عالم کے متعلق ہمارا علم محض حواس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور ان میں سے ایک انگریز ہے۔ دوسرا آئر لینڈ کا باشندہ۔ اور تیسرا اسکاٹ لینڈ کا لاک اپنی عملی سمجھ نظری انکسار نظام سے غفلت برتتے مطابقت و عدم تناقض سے بے پروائی رکھنے انتہا پسندی سے کتراتے کے اعتبار سے اپنے ملک کا نمونہ کہا جاسکتا ہے۔ اس کا فلسفیانہ کا زمانہ بھی اس کی دنیاوی زندگی کا ایک جزو ہے۔ کیونکہ وہ اس بدر کا دوست اور شیر خاص تھا جس کی بدولت ۱۶۸۵ء کا انقلاب عمل میں آیا جس سے کہ پارلیمنٹ کے ساتھ بادشاہت قائم ہوئی۔ برکے اگرچہ خالص آئرش نژاد تو نہیں ہے۔ لیکن بایں ہمہ اپنی ذاتی و جاہلیت دول کشی اور عملی مقاصد کی نسبت خوش ناو دل آویز مقاصد میں جوش و خروش دکھانے میں (مثلاً برنوڈا میں امریکن مزارعین اور دیسی باشندوں کے لئے ایک مشنری قائم کرنے کا منصوبہ یا آخر زندگی میں کل امراض انسانی کا آب تار سے علاج کرنے کی تجویز) اپنے ملک کا کچھ غیر موزوں نمائندہ نہیں ہے۔ فلسفہ میں بھی وہ لاک کی نسبت اپنے زمانہ کے علمائے طبیعیات کیمیا کے انداز خیال سے کم متاثر ہوا ہے۔

برکے نے اس حد تک تو لاک کا اتباع کیا ہے کہ۔ خارجی عالم کے متعلق ہمارا تمام علم حسی تصورات سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے نزدیک ان تصورات کے علاوہ کسی آدمی جو ہر کے فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ لاک۔ ڈیکارٹ اور دیگر فلاسفہ مادی جو ہر کو فرض کرتے ہیں۔ اور ان تصورات کی پیدائش اس جوہر

کو ملت قرار دیتے ہیں۔ اس جوہر کا برکھ کے نزدیک تنقل ہونا نامکن ہے۔ یہ کوئی ایسی  
 شے نہیں ہے جس کا ادراک ہو سکتا ہو۔ کیونکہ جس شے کا ادراک ہو سکتا ہے وہ تو خود  
 تصور ہوگا۔ اس کی نوعیت کو تصور کی نوعیت سے بالکل مختلف قرار دیا گیا تھا یہ کوئی  
 ایسی شے تھی جس کو ہمارے ذہن کی طرح خود ادراک ہو سکتا ہو۔ برکھ کے نزدیک  
 ایسی چیزوں کا ہم کو خیال ہوتا ہے صحیح معنی میں تصور نہیں ہوتا۔ کیونکہ گو مجھے اپنے  
 ذہن کا اس کے کسی جزوی تاثر یا حس سے میسر ہو کر تو ادراک نہیں ہوتا مگر اس قسم کا  
 تاثر و احساس ایسی شے ضرور ہوتی ہے جس کو میں محسوس کرتا ہوں۔ اس لئے مجھے اپنے  
 نفس کا ان تمام تصورات کے ساتھ جو مجھے ہر بے ہوشی اس طرح سے وقف ہوتا ہے۔  
 کہ اس میں یہ تصورات ہیں۔ لیکن ادی جوہر کو اس طرح سے بذات خود شاعر نہیں بنا گیا  
 تھا۔ اس کے برعکس غیر شاعر ہونے ہی کی بنا پر اس کو دوسری قسم کے جوہر یعنی ذہن یا نفس  
 سے ممتاز کیا گیا تھا۔

پھر تو اس کے متعلق کیا فرض کیا جائے؟ اس میں شک نہیں کہ لاک نے  
 اس کے متعلق یہ کہا تھا کہ یہ ایک ٹھوس کمیت شکل قابل حرکت شے ہوتی ہے۔ گو  
 رنگ گمک یا بوا اس کے لازم نہیں ہیں۔ لیکن برکھ پوچھتا ہے کہ لاک جو کچھ اس کی  
 تعریف کرتا ہے اس سے ہم اس کو کیوں کر پہچان سکتے ہیں۔ جس حالت میں کہ ہم کو  
 اپنے تصورات سے اس مفروضہ مبدا تصورات کے علاوہ اور کوئی ذریعہ واقفیت نہیں  
 رکھتے تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان میں سے بعض اس کے مشابہ ہیں اور بعض نہیں ہیں۔  
 علاوہ بریں اس کی نوعیت تصور سے مختلف مانی گئی ہے۔ اس کو ایسی شے کہا جاتا  
 ہے جس کا ادراک سوائے تصور کے نہیں ہو سکتا۔ اور تصور کی تعریف یہ کی جاتی ہے  
 کہ جس شے کا ادراک ہو سکے وہ تصور ہے۔ تو ایسی حالت میں تصور اس کے مشابہ  
 کیونکر ہو سکتا ہے۔ اور اگر ہم اس وقت کو سبھی وقت نہ خیال کریں اور جوہر کو اپنے  
 محسوس اور متبدل جسم کے تصور کے مشابہ مان لیں تو کیا ہم ان اوصاف و اغراض سے  
 علاوہ اس کا تصور کر سکتے ہیں جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ اس میں نہیں ہوتے۔ یعنی،  
 اگر اس کو مرنی مانیں تو کیا صفت یوں سے بری اس کا خیال کر سکتے ہیں۔ یا اس کے  
 چھوٹنے کا خیال کریں تو کیا اس کا خیال حمارت و بردت کے بغیر ہو سکتا ہے۔

برکے اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ وہ نظریہ جس میں لاکھ دیگر ارباب فکر کی تقلید میں یہ کہتا ہے کہ ہمارے اور اکات سے ملحدہ ایک مادی جوہر کا وجود ہے۔ جو ان اور اکات کا باعث ہوتا۔ لیکن اس کا اور اک نہیں ہوتا خود اس کے اس نظریہ کے منافی ہے کہ ہم کو اجسام کے متعلق انہیں کیفیات کا علم ہونا ہے جن کو ہم کو اس کے ذریعہ سے محسوس کرتے ہیں۔ برکے کا وجود مادہ سے انکار مشہور ہے۔ باز ویل کہتا ہے کہ ڈاکٹر جانسن نے اپنے پاؤں کو ایک بڑے پتھر پر نہایت زور سے مارا، اور کہا کہ میں اس کی اس طرح سے تردید کرتا ہوں، لیکن اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ برکے کا مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے۔ کیونکہ وہ کسی ایسی شے کا انکار نہیں کرتا جس کا ہم کو اس کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ بلکہ اس کو صرف ایسی شے کے وجود سے انکار ہے جس کا اس کے ذریعہ سے تو ادراک نہیں ہو سکتا، لیکن وہ ان تمام چیزوں کی تہہ میں موجود ہوتی ہے جن کا ہم کو فی الواقع ادراک ہوتا ہے۔

برکے کا یہ دعویٰ کہ جس شے کا ہم کو اپنے حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے وہ حقیقی ہی شے ہوتی ہے اور کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو حقیقی شے کی محض نمائندگی کرتی ہو عقل کے بالکل مطابق ہے۔ لیکن جب وہ اس سے یہ حکم لگاتا ہے۔ ہر ایسی شے کا وجود جس کا ادراک ہوتا ہو صرف ادراک کے ہونے ہی پر مبنی ہوتا ہے تو فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ادراک نہیں ہوتا اس وقت یہ کہاں چلی جاتی ہے؟ برکے کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اگر اس کا کسی ذی شعور وجود یا (جیسا کہ وہ کہتا ہے) ذی روح ہستی کو ادراک نہیں ہوتا تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر ہم خود سے یہ سوال کریں اس کی موجودگی سے ہماری کیا مراد ہوتی ہے تو ہمیشہ یہ پائینگے کہ اس کی موجودگی سے ہماری مراد ایک معروض اور اک کی موجودگی ہوتی ہے۔ اور اگر ہم اس کے متعلق یہ خیال کریں کہ اس کا وجود تو ہے لیکن ادراک نہیں ہوتا تو دراصل ہم اس کو مد رنگ خیال کرتے ہیں۔ لیکن ادراک کرنے والے کا کوئی تصور قائم نہیں کرتے۔ اس قسم کے تصور کو ہم کہہ سکتے ہیں، تصور خیل یا تصور متکمل کہتے ہیں۔ لیکن ایسے ہی بہت



سے تصورات ہوتے ہیں جن کو ہم اس طرح سے جب جی چاہے قائم نہیں کر سکتے۔ یہ تصورات اس قسم کے تصورات سے زیادہ قوی ردِ شن و تیز ہوتے ہیں۔ اور ان میں ایک ایسی قوت ترتیب و تسلی ہوتی ہے کہ یہ یوں ہی آسانی کے ساتھ نہیں ہو سکتے جس طرح سے کہ وہ تصورات پیدا ہو جاتے ہیں۔ جو انسانی ارادہ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور باقاعدہ سلاسل کی صورت میں ہوتے ہیں۔ ان تصورات کو تصورات تو اس کہتے ہیں۔

چونکہ ہم خود اس قسم کے تصورات جب جی چاہے پیدا نہیں کر سکتے۔ ظاہر ہے کہ اپنے جیسے اور وجودوں میں تو کہاں کر سکتے ہوں گے) اور چونکہ ایک غیر متفکر و غیر مدبرک آدمی جو ہر کام و فرض ناقابل قبول ثابت ہو چکا ہے، اس لئے ہم ان کی پیدائش کو ایک ایسے وجود ذی فکر یا روح سے منسوب کر سکتے ہیں جو ہم سے زیادہ قوی ہے۔ جس کی حکمت اور مہمت تصورات کے بے مثل تعلق سے کافی طور پر ثابت ہے، جس کے مطابق وہ قوانین ہوتے ہیں جن کو ہم قوانین قدرت یا قوانین فطرت کہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس تعلق میں وہ لزوم تو دریافت نہیں کر سکتے جس کے بغیر ہم شک و پریشانی میں مبتلا ہوتے۔ اور ایک معمر آدمی معاملات زندگی کا انتظام کرنے سے اسی طرح قاصر ہوتا ہے جس طرح سے کہ ایک طفل یوزایدہ ہوتا ہے۔ اس لزوم کو ہم صرف تجربہ سے سمجھتے ہیں، اور صرف سہولت اور زبان کے ناکافی ہونے کی بنا پر ہم اس کے ایک تصور کو دوسرے تصور کی علت قرار دے کر بیان کرنا چاہتے ہیں۔ مثلاً آگ گرمی کی علت ہے تصور محض اور آگ کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہوتا۔ اس سے قوت اور فعلیت کو منسوب کرنا ایک بے معنی بات ہے۔ دنیا میں اگر عمل کرنے والی بستیاں ہیں تو وہ روہیں ہیں۔ ہم میں روہیں ہوتی ہیں اور اس معنی کے ہم ایک حد تک مل کر تے ہیں۔ چنانچہ یہ بات ہم میں تصورات تمثیلی قائم کرنے کی قوت سے ظاہر ہے۔ اور یہ فرض کرنا بھی کسی طرح سے خلاف عقل نہیں ہے کہ تصورات جو اس ہم میں کوئی ایسی ذات پیدا کرتی ہے جو ہے تو ہمارے ہی مثل، لیکن ہم سے اعلیٰ و ارفع ہے۔ تصورات جو اس سے خارجی عالم بنا ہے) کو ہم اس طرح سے آسانی اور الہی زبان کے الفاظ قرار دے سکتے ہیں جن کے ذریعہ سے وہ ذات اعلیٰ ہم سے مکالم ہوتی ہے۔

اس جگہ ہم اس امر پر غور کرنے کے لئے توقف نہیں کرتے کہ اس استدلال میں کیا کچھ کمزوریاں بھی ہیں یا نہیں۔ بلکہ یہ بتائے دیتے ہیں کہ برکے کے لئے لاک کیا یہ اصول کہ اجسام کے شعلوں کو جو کچھ علم ہوتا ہے وہ جس کے ذریعہ سے ہوتا بالکل قابل قبول تھا۔ کیونکہ وہ کہتا تھا کہ جب ہم اُس کے نتائج پر زیادہ غور و فکر کرتے ہیں۔ یعنی اس قدر غور و فکر جتنا کہ خود لاک نے نہیں کیا تھا تو ایسے ماڈی جو ہر کے فرض کرنے کی جو ذہن بدرک سے علیحدہ اپنا عقل وجود رکھتا ہو کوئی وجہ باقی ہی نہیں رہتی۔ اگر ہمارے پاس اس قسم کا عقیدہ رکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے تو ہم اپنے تجربے میں جو نظم و ترتیب پاتے ہیں اس میں اور اس قسم کے جوہر کے اجزاء و حرکات میں کوئی لازمی تعلق قائم نہ کریں گے، بلکہ صرف اسی سبب و نظم و ترتیب سے منسوب کرینگے جس کا ہم کو کچھ نہ کچھ بلا واسطہ علم ہوتا ہے یعنی ایک ذی عقل وجود کے ارادہ سے برکے نے اپنے زمانہ میں خدا سے انکار کرنے یا کم از کم ایسی نوزالی طرح اُس کو کچھ اس قسم کا سمجھنے لگو جس کی نوعیت کو نظام ماڈی کی اصطلاحات میں بیان کیا جاسکے، کارحمان دیکھا تو اس کو اُس نے ثابت کیا کہ یہ لاک کے مروجہ فلسفہ کا ایک غیر لازمی نتیجہ ہی نہیں (جس نے خود اس کو اخذ نہ کیا تھا) بلکہ اس کے فلسفہ کے منافی بھی ہے۔

لیکن برکے نے جو سلوک لاک کے ساتھ کیا تھا وہی سلوک اس کے ساتھ ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء - ۱۷۷۶ء) نے کیا۔ ہیوم مورخ اور نفسی دونوں حیثیتوں سے مشہور ہے۔ وہ تاریخ انگلستان کا مولف اور برلانیہ کے ان تین مشہور فلسفیوں میں سے ایک ہے جن کا پہلے ذکر آچکا ہے۔ یہ اسکاٹ لینڈ کا باشندہ تھا۔ لاک میں تو حد سے زیادہ اپنے ملک کا صلہ پسندی خاصہ پایا جاتا تھا، برکے میں اپنے ملک کا خاصہ یعنی خیالی پن بہت زیادہ تھا۔ اس لئے ان دونوں کی ذہانتیں اس کام کے لئے موزوں نہ تھیں، جو ان کے تیز فہم اور سلیم الطبع اسکاٹ کی رفیق نے انجام دیا، یعنی اُس نے علم کے حسی نظریہ (جس کو لاک نے قائم کیا تھا) کے انتہائی نتائج پر روشنی ڈالی۔ یہ کام اس نے اپنے رسالہ فطرت انسانی میں انجام دیا ہے۔ جو ۱۷۳۹ء میں مطبع سے نکلا۔

اس تصنیف میں وہ کہتا ہے کہ جن دلائل سے برکے نے ہمارے تصورات

سے علمدہ ایک مادی جوہر کے وجود کے نظریہ کو غیر ضروری اور بے معنی قرار دیا ہے۔ انہیں دلائل سے روحانی جوہر بھی غیر ضروری اور بے معنی ثابت کیا جاسکتا ہے جس کو اُس نے باقی رکھا ہے۔ کیونکہ ہم کو ان اور اکات کے سوا جو اُس سے منسوب کئے جاتے ہیں اس کا علم ہی کیا ہوتا ہے؟ اور اگر برکے کی طرح ہم اُن چیزوں کو جن کا اور اک ہوتا ہے خود ان کے اور اکات سے متوازنہ کریں تو کیا یہ نظریہ کہ تصورات (فلسفۂ اشیاء) روحانی جوہر یعنی ذہن کی متغیر شکلیں ہیں۔ ایسی نوزا کے اس نظریہ سے کہ تمام اشیاء ایک ہی جوہر کی مختلف شکلیں ہیں، کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ لیکن جو لوگ اس کے حامل جوہر ذہنی کے نظریہ کو قبول کرتے ہیں وہ بھی ایسی نوزا کے نظریہ کو رد کرتے ہیں۔ حقیقت یہ کہ انفرادی اور اکات کے علاوہ ہم اور کسی ایسی شے کو نہیں جانتے جو کہ موجود بالذات جوہر کہلانے کی مستحق ہو۔ ان کے مابین جو تعلق ہوتا ہے وہ (جیسا کہ برکے کہتا ہے) کسی قاعدہ کا پابند نہیں بلکہ شخص یونہی ہوتا ہے، اور اس لئے اس کو صرف تجربہ سے سمجھ سکتے ہیں۔ ہیوم برکے کی اس امر میں تقلید نہیں کرتا کہ اس کو اگر ارادہ باری تعالیٰ سے منسوب کر دیا جائے تو یہ زیادہ قابل فہم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اُس کی رائے میں ارادہ باری کو بھی ایسے معلومات سے کسی مادی علت سے زیادہ علاقہ نہیں ہے۔ کسی علت کو جو اپنے معلول سے تعلق ہو سکتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے جیسا کہ ایک شے کے اور اک (جس کو ہیوم ارتسام کہتا ہے) یا تصور سے ہم دوسری شے کا تصور اس بنا پر قائم کرتے ہیں کہ ہم کو ہمیشہ یہ تجربہ ہوتا رہا کہ پہلی کے اور اک یا ارتسام کے بعد دوسری ہمیشہ وقوع میں آتی ہو۔ ہیوم کے استدلال کا نتیجہ کامل ارتیابیت و شکیک ہے۔ لاگ کا یہ دعوئے کہ علم صرف تجربہ سے پیدا ہوتا اور تجربہ علمدہ علمدہ اور اکات سے حاصل ہوتا ہے۔ (کیونکہ تصورات منطق کو اس طرح بیان کیا ہے کہ گویا یہ ایک داخلی ماسہ کے منتقل اور اکات ہیں) آخر کار کوئی ایسی شے باقی نہیں چھوڑتا جو ان پر آگندہ اور اکات کو ایک واحد تجربہ یا دنیا میں مربوط کر سکے۔ نہ قطعی تصور رہتے ہیں نہ خارجی عالم رہتا ہے۔ نہ ذہن و نفس۔ اس میں شک نہیں کہ اور اکات میں باہم ارتباط ہوتا ہے مگر یہ ارتباط محض اتفاقی امر ہے یعنی روابط جو لازمی معلوم ہوتے ہیں اس کی وجہ خود ہماری مادیت ہوتی ہے۔ نہ کہ ہمارے اور اک سے علمدہ اشیاء کوئی وصف چند سال بعد جب

ہیوم نے فہم انسانی کے شعلے ایک تحقیق شائع کی جس میں اس نے اپنے فلسفیانہ خیالات کو رسالہ کی نسبت کم تر وضاحت کم تر تسلسل و ارتباط کے ساتھ ظاہر کیا تھا تو اس نے جوہر روحانی کے شعلے اپنے استدلال کو نکال دیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ ایسا کرنے کی وجہ کچھ تو نسبت بہتر طریق پر لوگوں کی توجہ کو مبذول کرنے کے لئے تھی۔ لیکن ممکن ہے کہ شاید خود وہ بھی ایسی شے کے انکار سے گھبرایا ہو۔ جس کی ہر لمحہ لفظ ”ہم“ لفظ ”ذہن“ و ”فہم“ سے تردید معلوم ہوتی ہے۔ کیا ڈیکارٹ کا یہ قول صحیح نہیں کہ ہم ذات تفکر کے وجود کے شعلے شک نہیں کر سکتے جو کہ شک کرتی ہے۔ لیکن اپنی کتاب ”تحقیق“ میں گو ہیوم اپنی ارتباطیت کی شدید ترین دلائل بیان نہیں کرتا۔ مگر پھر بھی اکیڈمیکل یا اریٹائی فلسفہ کا حامی ضرور نظر آتا ہے۔

# باب

## کانٹ اور اُسکے معاصرین

اب کتاب کا بہت تھوڑا سا حصہ باقی ہے۔ اس میں تھامس ریڈ (۱۶۹۹ء) اور ہیوم کے ان دیگر ابناءے وطن کا تذکرہ کرنے کی گنجائش نہیں جنہوں نے اپنے ہم وطن کی تشکیک کا اس طرح سے مقابلہ کرنے کی کوشش کی کہ اصول عقل مامہ کے نام سے ان عقلی تصورات کا اثبات کرنے لگے۔ جن کا ڈیکارٹ قائل تھا۔ لیکن جن کی لاک برکلی اور ہیوم تردید کر چکے تھے۔

پس اب ہم جرمنی کے بڑے فلسفی ایمپویل کانٹ کا تذکرہ کرتے ہیں، یہ ۱۶۲۳ء میں پیدا ہوا، ۱۶۵۵ء تک جس سن میں کہ اس کا انتقال ہوا ہے پر ویشیا کے شہر کانبرگ کی یونیورسٹی میں معلم رہا۔ یہ بھی باب کی طرف سے اسکاٹی ہے، خود اسی کا بیان ہے کہ میں پہلے اعتقادی خواب میں مبتلا تھا۔ جس سے مجھے ہیوم کے مطالعہ نے بیدار کیا۔ اور مجھے معلوم ہوا کہ اصول فہم مامہ میں اب کوئی ایسی چیز نہیں جو مجھے ہمیں اس طرح سے بتلائے خواب کر سکے۔ اعتقادی خواب سے کانٹ کی مراد اس قسم کے فلسفہ کو تسلیم کرنا تھا جیسا کہ کریچین ولف ۱۶۹۶ء ۱۶۵۵ء نے پیش کیا تھا۔ اس فلسفی نے لینیئر کی تعلیم کو ایک باقائدہ نظام کی شکل میں مرتب کر دیا تھا۔ گو اس میں کہیں کہیں تغیرات بھی کئے تھے، اس فلسفہ میں اشیاء کی نوعیت کے سمجھنے یعنی درحقیقت یہ ہذات خود کیا ہیں اس کے دریافت کرنے کے متعلق فہم کی قابلیت و استعداد کے متعلق

سوال نہ کیا جاتا تھا۔ ہیوم نے اپنے اس انکار سے کہ علت و معلول میں جو تعلق ہوتا ہے اور جس کو علوم طبیعیہ خارجی عالم کی ہر شے میں دریافت کرنا چاہتے ہیں وہ ہماری ذہنی عادت ہی نہیں بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہے، اس استدعا کے تعلق ایک شک پیدا کر دیا تھا۔ اور اس شک نے کانٹ کے ذہن پر یہ ثابت کیا کہ اب فلسفہ کو اعتقادی نہ رہنا چاہیے بلکہ تنقیدی ہو جانا چاہیے۔ اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ یہ حکم لگا دینے سے پہلے کہ فلاں شے صحیح ہے اور فلاں غلط ہے اس کو خود انسان کی ذہنی قابلیتوں کا مطالعہ کرنا چاہیے اور اس امر کا امتحان کرنا چاہیے کہ اشیاء کی حقیقی نوعیت معلوم کرنے کی ان میں کہاں تک استعداد ہے۔ چنانچہ اپنے فلسفہ کو وہ خود تنقیدی فلسفہ کے نام سے موسوم کرتا ہے اور اس نے اپنی تین مشہور کتابوں کے نام کینٹیک یا انتقاد ہی سے شروع کئے ہیں۔

ان میں سے پہلی کتاب ۱۷۸۱ء میں شائع ہوئی۔ اس کا نام کونٹیک آف پیور ریزن یعنی انتقاد عقل خالص تھا۔ اس کے تعلق کانٹ کا یہ خیال تھا کہ اس کتاب کے ذریعہ سے اس نے فلسفہ میں ایسا ہی انقلاب عظیم برپا کیا ہے جیسا کہ کاپرنیکس نے ہیئت میں کیا ہے جس طرح سے کہ کاپرنیکس اجرام فلکی کی حرکات کے تعلق یہ کہتا ہے کہ زمین کی حرکت کی بنا پر ہم کو اجرام فلکی کے متحرک ہونے کا گمان ہوتا ہے، اسی طرح سے کانٹ کے نزدیک مکان میں اشیاء کی وضع و امتداد اور زمانہ میں حوادث و واقعات کا تسلسل محض مظاہر و ظواہر میں جو ہماری اور ان کی قابلیتوں کی خاص ساخت کی بنا پر محسوس ہوتے ہیں۔ چونکہ علت و معلول کا تعلق صرف اس جگہ مانا جاسکتا ہے جہاں کہ واقعات میں تسلسل ہوتا ہے۔ اور پھر اس تسلسل کو محض اتفاقی نہیں بلکہ ناگزیر قرار دیا جاتا ہے، اس لئے ہیوم کا یہ نظریہ صحیح ہے کہ یہ علاقہ ذہن کی نوعیت پر مبنی ہوتا ہے، نہ کہ اشیاء کی نوعیت پر۔ کیونکہ ذہن کو اشیاء کا ادراک ہوتا ہے۔ اور یہ ان پر غور و فکر کرتا ہے۔ لیکن جس طرح سے کہ کاپرنیکس کا نظریہ ہیئت میں تشکیک کا باعث نہیں ہوا ہے اسی طرح اس نظریہ کو فلسفہ میں تشکیک کا باعث نہ ہونا چاہیے اس نظریہ سے صرف اس امر کو تسلیم کرنا چاہیے کہ قدرت نے انسانی قابلیتوں پر بعض ناگزیر حدود و مائدہ کر دی ہیں۔ اسی وجہ سے حقیقت کے تعلق جو کچھ ہم کو علم ہوتا ہے

وہ بھی ان حدود کا پابند ہوتا ہے۔ باقی ہم اس کے متعلق وجود کے متعلق ہیں شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ کیونکہ اگر اس کا وجود نہ ہوتا تو یہ ہم کو محسوس ہی نہ ہوتی۔

اس میں شک نہیں ہجوم اس کی بنا پر متبلائے تشکیک ہو گیا تھا۔ لیکن اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کے نزدیک اکتساب علم میں ذہن کا کام صرف یہ ہے کہ یہ خموشی کے ساتھ ارتسامات لے لیتا ہے۔ اس سے جو کچھ کہ یہ خود کرتا ہے وہ اکتساب علم کے لئے مفید نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس کانٹ کی رائے تھی کہ محض ریاضیاتی استدلال کے واقعات اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ ذہن اپنے ذرائع سے حقیقی قسم کا علم پیدا کر سکتا ہے۔ شمار کرنے یا خیالی اشکال کے کھینچنے ہی سے ہم ایسے نتائج تک پہنچ سکتے ہیں جو قطعاً و کلیتہً صحیح ہوتے ہیں۔ اگر ان نتائج کا محض حواس کے ذریعہ سے تجربہ ہوتا تو یہ اس طرح قطعاً و کلیتہً صحیح نہ ہو سکتے۔ کیونکہ جن دو ادراکی چیزوں کو چاہے لیلویہ بالکل ایک دوسرے کے مساوی نہیں ہو سکتیں۔ جتنے چاہے خطوط کا غہ پر کھینچو کامل طور پر کوئی مستقیم نہ ہو گا۔ اور اگر یہ ہوں تو بھی اس کے متعلق ہم کو اس قدر یقین کیونکر ہو سکتا ہے جتنا کہ ریاضیاتی نتائج کے متعلق ہوتا ہے۔ اور ان کے متعلق اگر کوئی بات صحیح ہی ہو سکتی ہے تو وہ انہیں (یعنی جو چیزیں ہمارے نظر کے سامنے ہیں) کے متعلق صحیح ہو سکتی ہے، اس قسم کی اور چیزوں کے متعلق صحیح نہیں ہو سکتی۔ علاوہ بریں صرف یہی نہیں کہ ذہن اپنے ذاتی وسائل سے ایسا حقیقی علم حاصل کر سکتا ہے جو زمان و مکان کی اصل نوعیت سے متعلق ہوتا ہے۔ بلکہ یہ علم ہمارے اس علم سے بہت زیادہ مختلف بھی نہیں ہوتا جو ہم کو دنیا کی اشیاء اور حوادث کے متعلق ہوتا ہے۔ جتنی چیزوں کا ہمیں اپنے حواس کے ذریعہ سے اور اک ہوتا ہے وہ مکان میں ہوتی ہیں۔ اور جتنے واقعات (جن میں ہمارے افعال اور اک و فکر بھی شامل ہیں) کا ہمیں اور اک ہوتا ہے وہ زمان میں ہوتے ہیں۔ اس لئے عالم اشیاء و حوادث کا کوئی ایسا علم نہیں ہو سکتا جس میں وہ علم شامل نہ ہو جس کو ذہن اپنے ذاتی ذرائع سے پیدا کرتا ہے اور جس کو کانٹ اولیٰ کہتا ہے یہ دیکھ کر ہمیں تعجب ہونا چاہیے کہ کانٹ کے اس نظریہ کو کہ جن اجسام کا ہمیں اور اک ہوتا ہے وہ محض مظاہر ہوتے ہیں۔

اس کے سامن برکے کے اس نظریہ سے غلط کر دیتے ہیں کہ جن اجسام کا ہم کو اوراک ہوتا ہے وہ ہمارے تصورات ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے کانٹ نے اپنی کتاب انتقاد عقل علی کے دوسرے ایڈیشن (۱۷۸۵ء) میں اس فرق کی وضاحت کی۔ اور یہ اس طرح سے کہ وہ کہتا ہے کہ میرا فلسفہ تو انتقاد ہی ہے۔ اس کے مطابق ہم کو اشیاء کا ایسا اوراک نہیں ہوتا جیسی کہ یہ فی الواقع ہوتی ہیں۔ بلکہ ایسا اوراک ہوتا ہے جیسی کہ یہ ہم کو بظاہر معلوم ہوتی ہیں۔ اور اس اعتبار سے یہ محض مظاہر ہیں۔ برکے کا فلسفہ اعتقاد ہی ہے۔ اور اس کا دعو ہے یہ ہے کہ اشیاء کا جتنا اور جس طرح سے ہم کو اوراک ہوتا ہے یہ فی الحقیقت اتنی ہی اور اسی طرح کی ہوتی ہیں۔ علاوہ بریں کانٹ کی رائے میں برکے ذہن مدرک کو حقیقی واقعی شے سمجھتا ہے۔ اور جن اشیاء کا اس کو اوراک ہوتا ہے ان کو وہ محض اس کے تصورات خیال کرتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک اشیاء مدرک جن کا کہ ہم کو صرف ذہن کے اوراکات سے علم ہوتا ہے ذہن مدرک سے کسی طرح کم واقعی نہیں ہوتیں۔ تجربہ کے اندر جو شے اوراک کرتی ہے اور جس شے کا اوراک ہوتا ہے دونوں کیساں طور پر واقعی و حقیقی ہوتے ہیں لیکن یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہم کو فعل اوراک ذہن مدرک ہو کر معلوم ہوتا ہے یا یہ کہ جن اشیاء کا ہم کو اوراک ہوتا ہے وہ بجائے خود ایسی ہوتی ہیں جن کو نہ تو ہم جانتے ہیں اور نہ جان سکتے ہیں۔ اس کو کانٹ اپنے خاص انداز میں اس طرح ظاہر کرتا ہے کہ عالم خارجی تجربہ تو واقعی ہے مگر یہ ایسا ہی حقیقی ہے جیسے کہ تجربہ کی کوئی شے حقیقی ہو سکتی ہے لیکن تجربہ سے ماورایہ تصویر یعنی غیر حقیقی ہے۔

لہذا حواس کے ذریعہ سے جو اوراک ہوتا ہے وہ کانٹ کی رائے میں ایسی اشیاء کا اوراک ہوتا ہے جو زمان و مکان میں ہونے کی بنا پر خود مظاہر و ظہور اشیاء ہوتی ہیں نہ کہ اشیاء۔ لیکن اس کے ساتھ کانٹ، فلاحیون کی طرح یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ ہم (اگرچہ اوراک نہیں) حقائق سے ایک طرح کا تعلق رکھتا ہے اور اس کی وجہ زیادہ تر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس کو لاک کے ساتھ اس بارے میں کہ ہم میں ایسی کوئی شے نہیں ہوتی جس کا حواس کے ذریعہ سے اوراک نہ ہو چکا ہو اتفاق نہیں ہے اور نیز اس کو لیزر کے ساتھ اس بارے میں اتفاق تھا کہ حواس کے



ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ ایک مبہم قسم کا فہم ہوتا ہے۔ بہر حال کانٹ کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ یہ دونوں قوتیں ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہیں جس کی بنا پر ایک کو دوسرے کی قسم یا صورت خیال نہیں کیا جاسکتا۔ مگر اس کے باوجود یہ دونوں اس طرح سے ایک دوسرے کے تابع ہیں کہ ادراک کے بغیر فہم سے اور فہم کے بغیر ادراک سے کسی قسم کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ فہم کے بغیر ادراک اس شے سے جس کا ادراک ہوتا ہے کچھ نہیں سمجھ سکتا۔ ادراک کے بغیر فہم کے لئے کوئی شے سمجھنے کے واسطے نہ ہوگی۔

جسناچہ اگر ہم علت کے تصور کو لیں، جس کے متعلق کانٹ پر مبہم کی بحث سے بہت کچھ اثر پڑا تھا تو اس میں ہم کو ان دو چیزوں کے علاوہ جن کو ہم ایک خاص حالت میں علت و معلول کہتے ہیں کوئی اور تعلیل کا ارتسام یا ادراک نظر نہیں آتا۔ ایسی دو چیزوں کے متعلق اس قسم کے تعلق کا تصور کیوں کر ہوا؟ چونکہ اس کا علیحدہ ادراک تو نہیں ہوتا، اس لئے کانٹ اور مبہم دونوں یہ کہتے ہیں کہ یہ ذہن سے پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ کانٹ کے نزدیک اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کا اشیاء پر اطلاق نہیں ہو سکتا، کیونکہ حقیقی اشیاء بھی ہیں، جس حد تک یہ زبان و مکان میں ہوتی ہیں اس حد تک تو خود یہی ذہن کی فعلیت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ اس قسم کے تصورات کو جیسا کہ تصور علت سے جن کے بغیر ہم اس شے کو نہیں سمجھ سکتے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے کانٹ تصور فہم یا کلیہ کہتا ہے۔ ان کا مبہم، تو فہم ہی ہے لیکن ان کا اطلاق اشیاء مدرکہ پر ہو سکتا ہے یہی نہیں (کانٹ اس بات پر خاص طور پر زور دیتا ہے) ان کا اطلاق صرف اشیاء مدرکہ ہی پر ہوتا ہے۔ اس سے مثلاً علت اولیٰ (یعنی ایسی علت جس کے ماوراءِ باب جس سے پہلے کچھ نہ ہو) کے متعلق سوالات بے سود ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اس قسم کی علت کا بطور شے کے مکان یا زمان میں کہیں بجز یہ نہیں ہو سکتا۔ مکان میں جو شے ہوتی ہے اس کے باہر کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے۔ زمانہ میں جو واقعہ پیش آتا ہے اس سے پہلے کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے۔ علت جیسے تصور کا اطلاق کسی ایسی شے پر نہیں جس کا ادراک نہ ہو سکتا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایسے عمل کا باطنی طریق پر ذکر کر سکتے ہیں جن کا فی الواقع ادراک نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک غیر متحقق سیارہ

یانا معلوم جو نوم کی حرکت لیکن ایسے مل کا اس طرح ذکر نہیں کر سکتے جن کا کسی حالت میں بھی حواس کے ذریعہ سے اور اک نہیں ہو سکتا۔ مثلاً کسی روح کا مل مگر لیکن کانٹ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ انسانی ذہن اپنے نظریات کو بھی اس حلقہ کے اندر محدود رکھنے پر رضامند نہیں ہوتا جس کے اندر نتائج کی حواس کے ذریعہ سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم اپنے آپ کو ان نظریات کے ذریعہ سے اشیاء کے حقیقی علم تک پہنچنا ہوا فرض کرتے ہیں تو ہم متضاد و متناقض دلائل کی ظاہر مغتولیت کو دیکھ کر ہیبت پریشان ہوتے ہیں۔ مثلاً نہایت آسانی کے ساتھ دلائل کے ذریعہ سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کی کوئی ابتدا نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بھی ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس کی ابتدا ہونی ضروری ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن تصورات کے شعلی ہم کو یقین ہوتا ہے کہ جب تک کہ ہم ممکن تجربہ کے حلقہ کے اندر رہیں گے اس وقت تک ہمارے علم میں اضافہ کرنے کے لئے مفید ہوں گے (کیونکہ اگر ہم ایک منظر کی علت کو دوسرے منظر میں تلاش کرنا چاہیں تو ہم غلطی کے مرتکب نہ ہوں گے) وہ تصورات ہمارے لئے اس وقت مفید نہیں ہوتے جب ہم اس حلقہ سے باہر ہو جاتے ہیں۔ بایں ہمہ جس طرح ہم علوم طبیعیہ میں ہر واقعہ کی علت ڈھونڈتے ہیں اور پھر اس علت کی علت ڈھونڈتے ہیں اور اسی طرح سے ڈھونڈتے چلے جاتے ہیں۔ اگر ہم کو اس جستجو کے دوران میں یہ یقین نہ ہو کہ ایسے مہمہ کے حل کرنے سے کوئی بہتر کام کر رہے ہیں جس کا حل ایک سے دوسرے اور دوسرے سے تیسرے اور چارے ہوتا رہتا ہے۔ ہمیشہ اسی طرح سے منتقل ہوتا جاتا ہے۔ اور حقیقی جواب کی کوئی امید نظر نہیں آتی تو پھر اس میں ہم مصروف ہی کیوں کر رہ سکتے ہیں۔ کیا ہم کو اس امر کا ہمیشہ یقین نہیں ہوتا کہ کسی ایسے نظام کا بھی وجود ہے جس کے اندر سب چیزیں موجود ہوتی ہیں۔ جو کسی نہ کسی طرح اپنی خاص نوعیت کے ساتھ بہ حیثیت مجموعی موجود ہے۔ اور اسی کی بتدریج تلاش میں ہم سب مصروف ہیں، اس میں شک نہیں اس کا حل نہیں کر سکتے کیونکہ اگر اس کا حل کیا جائے گا تو یہ دنیا کی چیزوں میں سے کوئی چیز معلوم ہوگی۔ اور خود دنیا نہ معلوم ہوگی۔

اس قسم کے نظام یا عالم کا خیال کانٹ کی اصطلاح میں تصور ناممکن ہے۔

نہ کہ تصور تعمیری یعنی یہ علم کے ماحصل کرنے میں ہمارے اذہان کی رہبری کرتا۔ لیکن ماحصل شدہ علم میں اس کے نئے واقعات کا اضافہ نہیں ہوتا۔ کانٹ کو لفظ تصور کے منزل کا بڑا افسوس تھا۔ وہ اس کو ہم ایسی شے کے لئے استعمال نہ کرنا چاہتا تھا جو ذہن کے سامنے ہو۔ بلکہ ایسے معنی میں استعمال کرنا چاہتا تھا جو افلاطون کے معنی سے بہت قریب میں۔ یعنی وہ اس کو ان تعلقات کے لئے استعمال کرتا تھا جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ تجربی چیزوں سے نسبتاً زیادہ کامل اور اطمینان بخش اشیاء کے تعلقات۔ کانٹ کے تصورات اپنے مکمل ہونے اور معروضات ادراک پر فوقیت رکھنے کی بنا پر مثل یا تصورات افلاطون سے بہت مشابہ ہیں۔ لیکن جب وہ ان کے متعلق یہ کہتا ہے کہ چونکہ ان کا ادراک تو اس کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اس لئے ان کو اشیائے حقیقی میں شمار ہونے یا ان کے نمایندے کہلانے کا مطلق حق نہیں ہے، بلکہ ان کو محض تصورات ہی خیال کرنا چاہیئے۔ اس وقت ان میں اور مثل افلاطونیہ میں یہ بعد ہو جاتا ہے۔ لیکن عقل ان تصورات کے قائم کرنے پر مجبور ہے (جب ہمارا ذہن ان چیزوں کے فہم سے تجاوز کرتا ہے جن کا ہم کو اس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے اور من حیث المجموع حقیقت کی نوعیت پر نظریات قائم کرتا ہے تو اس وقت یہ لازمی طور پر پیدا ہوتے ہیں) اور اگر یہ تصورات قائم نہ کرے تو ہمارے فہم میں سے وہ دائمی پیمان علیت مفقود ہو گا جو ایسے مقصود کی موجودگی سے پیدا ہوتا ہے جس کی طرف ہم بڑھ تو ہمیشہ سکتے ہیں۔ لیکن اس تک پہنچ کبھی نہیں سکتے۔

کانٹ اس قسم کے تین تصورات مانتا ہے۔ (۱) علت اولیٰ جو طبیعیات کی منزل مقصود ہے (۲) نفس جو ہماری جو نفسیات جو کہ ہمیشہ ذہن کی کسی کسی شعوری حالت کا مطالعہ کرتی رہتی ہے (۳) کی منزل مقصود ہے۔ (۲) محیط عالم حقیقت جو فلسفہ کی منزل مقصود ہے جو کہ سخت تضاد اور ایسے تضاد کے باوجود جس کی ڈیکارٹ نے تاکید کی ہے جو مادہ و فکر کے مابین ہے ایک اصلی و اساسی وحدت قائم کرنا چاہتا ہے۔ جس کو کانٹ اور ڈیکارٹ دونوں خدا کہتے ہیں۔ باری تعالیٰ نفس اور علت اولیٰ یا حادثہ اولین ان تین چیزوں کا وجود صرف یہی نہیں کہ حلق عالم میں مضمر ہو

بلکہ (جو شے ہم سے زیادہ تعلق رکھتی) ایسے آزادانہ فعل سے منظور ہوتا ہے جس کو میں حقیقی معنی میں اپنا کہہ سکتا ہوں۔ یہ تینوں ایسے مسئلے ہیں جن کو ہماری عقل اپنی منطقی ساخت کی بنا پر اٹھاتی ہے۔ لیکن جن کو اپنی نوعیت اور منطقی ساخت ہی کی بنا پر حل کرنے سے قاصر ہے۔ اس سے ان تمام دلائل کا امکان باطل ہو جاتا ہے جو اکثر لوگ وجود باری تعالیٰ کے متعلق پیش کرتے تھے۔

یہ تمام دلائل کانٹ کو دراصل اُس وجودیاتی دلیل پر مبنی معلوم ہوتی ہیں جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اس دلیل کو کانٹ خاص طور پر رد کرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ یہ دلیل اس امر کے لئے کہ فکر حقیقت کو اس طرح سمجھ سکتے ہیں جیسی کہ یہ فی الواقع ہے، ایک مہر توثیق اور سند اعتماد ہے۔ اس لئے یہ تو اعتقادی فلسفہ کا حصہ نہیں ہے جس کی جگہ کانٹ انتقادی فلسفہ کو دینا چاہتا ہے۔ کانٹ کے لئے یہ امر کہ ایک شے کو ہم اس کے برعکس تصور نہیں کر سکتے اس امر کی ضمانت ہے کہ وہ شے فکر سے علیحدہ اپنا وجود رکھتی ہے، کیونکہ ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ اشیاء فی الحقیقت بھی ایسی ہی ہیں جسے کہ یہ ہمارے حواس اور قوائے ذہنی کی ساخت کی بنا پر معلوم ہوتی تھیں۔ بلکہ اگر یہ فی الواقع ایسی ہوں بھی تو یہ ایک عجیب و غریب اتفاق ہو گا۔ لیکن اگر وجود باری نفس غیر فانی اور اختیار و قدرت کے تمام ثبوت لازمی طور پر مغالطہ آمیز مان لئے جائیں تو ان کے تمام رد بھی مغالطہ آمیز ہوں گے۔ اور مذہب فطری کے ان مہتمم بالشان عنوانات کو (جس نام سے کہ یہ کانٹ کے زمانہ میں مشہور تھے) علم و حکمت کے دائرے سے مذہب و عقیدہ کے طعنے منتقل کیا جاسکتا ہے۔ مذہب کے معنی کانٹ کے نزدیک ایسے مسلک کے تھے جس کو بوجہ انسان صمیم اور قابل پیروی تو سمجھتا ہو لیکن یہ وجوہ اس قدر قطعی و شافی نہ ہوں کہ اس کی عقل کے لئے باعث تصحیح ہو سکیں۔ یہ سمجھنے کے لئے کہ کانٹ ان دلائل کو عملی طور پر مغلطہ اختصار و قدرت انسانی اور لافنائیت روح کے متعلق کیوں کافی و شافی سمجھتا ہے۔ ہم کو اس کے نظریہ علم سے نظر عمل و کردار کی جانب رجوع کرنا چاہیے۔

کانٹ نے انتقاد عقل خالص کے بعد مشاعرہ انتقاد عقل ملی تصنیف کیا۔ جس طرح پہلی کتاب انسانی اور اک و فہم سے بحث کرتی ہے یہ کتاب انسانی ارادہ

سے بحث کرتی ہے۔ ارادہ انسانی کانٹ کے نزدیک علی عقل ہے کیونکہ جس حد تک کہ یہ خصوصیت کے ساتھ انسانی ہے حیوانوں کی طرح محض جمعی نہیں ہے۔ اس حد تک یہ ہمیشہ ایسی شے کے لئے ہوگا جو عقل کے لئے ہوگی۔ اور اس میں کوئی نہ کوئی نیت ضرور ہوگی۔ ہر وہ فعل جس کے متعلق غور و فکر ہوتا ہے غور و فکر کے وقت کردار کی کسی نہ کسی عام تجویز کے مطابق کیا جاتا ہے۔ خواہ تو یہ کسی شخص کے کاروبار کے چلنے کے متعلق ہو یا کسی شخص کی مسرت کو زیادہ کرنے کے لئے، یا کسی شخص کے فرض منصبی کا جزو ہو۔ اس آخری صورت میں جس شے کا ارادہ ہوتا ہے اس سے کانٹ کے نزدیک ارادہ کرنے والے کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہوتی۔ جو فعل اخلاقی نقطہ نظر سے حسن ہوتا ہے اس کی یہ ایک خاص علامت ہے کہ یہ اس لئے نہیں ہوتا کہ فاعل کے لئے باعث لذت ہے، نہ اس لئے ہوتا ہے کہ یہ کسی طرح اس کے لئے مفید و سودمند ہے۔ بلکہ وہ اس کو صرف اس لئے کرتا ہے کہ یہ صائب ہے۔ ایک ایسے صریح حکم یا قانون کے مطابق ہے جس میں کسی قسم کی شرط کو دخل نہیں ہے مثلاً یہ ایسا نہیں ہے اگر تم اس سے بچو اگر تم اس کو بلکہ قطعاً غیر مشروط ہوتا ہے۔

کانٹ جس قدر حقیقی اخلاقیات کی اس غیر مشروط و پابندی پر زور دیتا ہے اتنا کسی شے پر زور نہیں دیتا۔ اگرچہ منبر سادہ کے احکام میں یہ مضمر ہوتا ہے لیکن کانٹ کے نزدیک فلسفہ اخلاق کے اکثر مصنف اس بات کو اچھی طرح سے نہیں سمجھے۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں فلسفہ اخلاق یروں تمام یورپ ہی میں خصوصیت کے ساتھ انگلستان میں زیادہ کتابیں لکھی گئیں۔ اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ علمی دنیا میں بالسن کی تعلیم کے روکنے کا جوش تھا جس کے متعلق بالعموم یہ سمجھا جاتا تھا کہ (اگرچہ صحیح نہ سمجھا جاتا تھا) وہ اخلاقیات کو ایسا سادہ بنا دینا چاہتا ہے جس سے حکومت جس طرح سے چاہے قوانین بنا لے۔ اس کے بعض حریفوں بالخصوص رلیف کڈورسٹھ اور سیویل ٹارک نے اس پر زور دیا کہ اخلاقی حقائق اسی طرح سے خدایا انسان کی مرضی پر مبنی نہیں ہیں جس طرح سے کہ ریاضیاتی حقائق انسان یا خدا کی مرضی پر مبنی نہیں ہیں اور وہ (مثلاً)

اول آف ٹیٹھیٹری (۱۶۱۳ء - ۱۶۱۲ء) جو لاک کا شاگرد جس کو خلقی تصورات کے رد کرنے میں اپنے اساتذہ کے ساتھ اتفاق نہ تھا اور فرنیس جیمین (۱۶۹۴ء - ۱۶۷۶ء) جو اسکاٹی پروفیسر تھا یہ کہتا ہے کہ اخلاقی خیر و شر کے لئے انسان میں ایک قدرتی قابلیت ہوتی ہے جس طرح سے کہ اس میں خوبصورت اور کدوہ صورت کے مابین تمیز کرنے کا ایک فطری وجدان ہوتا ہے۔ ہیوم ٹیٹھیٹری اور جیمین سے اس بارے میں تو متفق ہے کہ ہمارے اخلاقی احکام عقل پر نہیں بلکہ وجدان پر مبنی ہوتے ہیں اور وجدان کے متعلق وہ کہتا ہے کہ یہ اس تشفی سے پیدا ہوتا ہے جو انسان کو اپنے مفید افعال پر غور کرنے سے نصیب ہوتی ہے اور یہ تشفی محض فاعل ہی کو نہیں ہوتی بلکہ اور لوگوں حتیٰ کہ کل بنی نوع انسان کو ہوتی ہے۔ اسی طرح اس کا دوست آدم اسمتھ (۱۷۲۲ء - ۱۷۹۰ء) جو معاشیات جدید کا بانی ہے یہ کہتا ہے کہ ہمارے احکام (اس بارے میں کہ ہم کو ایک شے کو کرنا چاہیے یا نہ کرنا چاہیے اثباتی فیصلہ کرنا چاہیے یا نفی میں) دراصل اپنے ان احساسات کے ساتھ ہمدردی پر مبنی ہوتے ہیں جو ہم کو اس حالت میں ہوتے۔ جب کوئی دوسرا اس فعل کا فاعل ہوتا اور ہماری حیثیت ایک بے تعلق تماشائی کی ہوتی۔

اسی قسم کے تمام نظریات سے کانٹ اس شے کو مفقود پاتا ہے جو اس کے نزدیک اخلاقی حکم یا فیصلہ کی اصلی خصوصیت ہے یعنی اس میں اس کو غیر مشروط پابندی کے شعور کا اظہار کہیں نظر نہیں آتا۔ بلطانیہ کے اس اخلاقی فلسفی کی تصنیفات سے جس کا تصور اخلاقیات اس سے بہت زیادہ مشابہ تھا یعنی جوزف پیر (۱۶۹۲ء - ۱۷۵۳ء) وہ غالباً واقف نہ تھا لیکن اگر وہ واقف بھی ہوتا تو بھی یقیناً وہ یہی کہتا کہ ٹیلر نے بھی ٹھوکر کھائی ہے۔ کیونکہ باوجودیکہ ضمیر کے تین اقتدار پر قرار واقعی زور دینا ہے مگر ساتھ ہی مقول قسم کی محبت نفس کو بھی وہ اس کے مساوی ایک محرک قرار دیدیتا ہے۔ کانٹ کے ایک معاصر جرڈیرانس (۱۶۲۲ء - ۱۶۹۱ء) کے خیالات اخلاق کے متعلق کانٹ سے نسبتاً زیادہ مشابہ ہیں۔ یہ انگلستان میں وزیر تھا۔ اور فرانس کے انقلاب سے ابتداء بہت ہمدردی رکھتا تھا، اسی کے جواب میں ایک منڈبرک نے اپنی مشہور کتاب "کچھ خیالات انقلاب فرانس کے متعلق" تصنیف

کی تھی۔ غالباً کانٹ پرائس سے بالکل واقف نہ تھا۔ جو اس میں شک نہیں کہ برطانیہ کے اور فلسفہ کی طرح کانٹ سے کہیں کم اس امر کا قائل تھا کہ حقیقی اخلاقیات کے مطابقت کے لئے غیر مشروط یا بندی کے علاوہ اور کوئی محرک نہ ہونا چاہیئے۔ اس کو کانٹ سے اس بارے میں تو اتفاق تھا کہ اخلاقیات کا انحصار عقل پر ہونا چاہیئے نہ کہ وجدان پر جیسا کہ ہیوم اور اسمتھ کہتے ہیں۔ اس حد تک وہ اپنے ہم وطن کہ ورٹھ اور کلارک کا متبع تھا۔ لیکن ہم اس کو ہم کے نظری اور اخلاقی پہلوؤں میں امتیاز قائم کرتا ہوا پاتے ہیں، جو کانٹ کے اخلاقی فلسفے میں نظری اور عقلی عقل کے امتیاز کا پیشرو ہے۔ کانٹ کو اخلاقی فرض کی غیر مشروط نوعیت کے متعلق یہ خیال کرتا ہے کہ اس کا ہم صرف عقل کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے اور عقل ہی ہم میں ایک ایسی قوت ہے جو اپنا مشروط صرف ایسی شے کو بناتی ہے جو مکمل اور پوری ہوتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ عظیم الشان فرق پر زور دیتا ہے جو ایک ایسے غیر مشروط حکم کے سمجھنے میں جس کی فی الواقع یا بندی کرنی ضروری ہے اور محض ایک نقوز ناظم کی حیثیت سے غیر مشروط ہیں (جو ہم کو کسی ایسی شے سے مطمئن ہونے سے منع کرتا ہے جس کی کوئی اور شے شرط ہو یا جو کسی اور شے کے تابع ہو لیکن ایسی شے کو کبھی پیش نہیں کرتا جو اس طرح سے مشروط نہیں ہے) میں ہوتا ہے۔ عقل عقلی کو کانٹ عقل نظری پر ترجیح دیتا ہے۔ اس میں وہ ایسی ذہانت استعمال کرتا ہے جس کو اس سے پہلے فلاسفہ بالعموم استعمال نہ کرتے تھے۔ ارسطو انسانی افعال میں سب سے بلند مرتبہ جاننے کو دیتا ہے۔ نو فلاطونہ اور قرون وسطی کے فلاسفہ ماسی انسانی کی غایت خدا کے ذاتی علم (یا بصیرت ہی کو) قرار دیتے ہیں جس کی طرف عمل صالح اشارہ کرتا ہے۔ اسی نوزا کے نزدیک روح انسانی کی تشریف ترین حالت خدا کی عقل محبت ہے۔ جو مادہ اور ذہن کے متوازی سلسلوں کے کافی علم سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اسی میں باری تعالیٰ کی نوعیت ہم پر ظاہر ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ لاک کے مذہب کے انگریزی فلاسفہ علم انسانی کو محدود کہتے تھے مگر ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے تھے کہ اس کے معنی یہ نہیں کہ ہم اپنا فرض نہ پہچان سکتے ہوں اور اس کے عمل سے اپنے وجود کی غایت نہ پوری کر سکتے ہوں۔ لیکن کانٹ نے جو زمانہ پایا ہے (اور جو جرمی

میں روشنی کا زمانہ کہلاتا ہے۔ کیونکہ اس میں علم اور اس تفوق کو خاص منزلت دی جاتی تھی جو اس کے حاصل کرنے سے اہل علم کو جہاں کے توہمات پر ہو جاتا ہے اس میں بھی اس ملک کے اہل علم مادہ کی نسبت یہ خیال نہ رکھتے تھے۔

کانٹ کا طبعی رجحان جیسا کہ وہ خود کہتا ہے تلاش علم کی جانب تھا۔ اور ایک زمانہ میں وہ جاہل عوام کو جو علم حاصل کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے بہ نظر حقارت دیکھا کرتا تھا۔ لیکن فرانس کے اس بڑے مصنف کے اثر نے جو موجودہ جمہوریت کا پیغمبر خیال کیا جاتا ہے یعنی جین جیکس روسو (۱۷۱۲ء - ۱۷۷۸ء) اس کے خیالات کو بدل دیا تھا۔ اور وہ اس بات کو ماننے لگا تھا کہ انسان کا صاحب علم ہونا ایسی بات نہیں جس پر وہ اپنے انبائے جنس پر فخر کر سکے۔ دراصل جو شخص قابل فخر ہے وہ انسان کا اتباع فرانس ہے اور یہ شخص کے قبضہ کی بات ہے۔ ادنیٰ اعلیٰ۔ عالم جاہل سب اپنے فرائض پُرل کر سکتے ہیں۔ گو ایسے آدمی تو بہت ہی کم ہوتے ہیں جن کے فرائض میں کانٹ کی طرح سے علمی مشاغل برائے علمی مشاغل داخل ہوتے ہیں لیکن اس کا بھی لحاظ دے کہ گو کانٹ روسو کے اثر سے علمی مشغلہ کو اخلاق کے مقابلہ میں جس کا اتباع کل نبی نوع انسان کے لئے ضروری ہے محض ایک شعبہ خیال کرنے لگا تھا لیکن اس نے روسو کے اتباع میں اخلاق کو محض ایک وجدان سمجھی نہیں مانا۔ اس کے برعکس گو وہ اس زمانہ میں تھا جس میں روسو نے انتہائی قسم کی وجدانیت کو بہت ہی مقبول کر دیا تھا لیکن اس نے اس کے برعکس وجدان کو اخلاق میں تا بہ امکان کم از کم جگہ دی۔ اس نے صرف اس امر پر ہی زور نہیں دیا کہ فرض صرف اس حالت میں محرک عمل ہو سکتا ہے جب کہ عمل میلان و غرض کے مخالف ہو بلکہ بعض اوقات تو وہ یہ کہتا ہے کہ جس فعل سے فاعل کو لذت نصیب ہوتی ہو وہ اس کا صحیح محرک ہی نہیں ہو سکتا۔

اسی بنا پر شکر نے (شاعر ۱۷۵۹ء - ۱۸۰۵ء) جو اس کا بہت معترف تھا ایک نظم لکھی ہے جس میں اس کے خیال کا مذاق اڑایا کہ صرف وہی شخص صبا اخلاق ہو سکتا ہے جو قانون پر صرف برنبائے خوف عمل کرتا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا انداز بیان ایک شاعر کو بہرگز پسند نہیں آ سکتا۔ اخلاق کے متعلق تو نہیں



کہہ سکتے گراں ایک صاحب نظر کو اس مفسر بیان کی داد دینی چاہیے جس سے اس نے اس نظم میں کام لیا ہے۔ کانٹ نے اپنی بعد کی تصانیف میں ہمارے ان احکام پر بحث کی ہے جو محض واقع سے متعلق ہوتے ہیں اور جن میں بجائے اس کے کہ ہم اپنی انفرادی پسند کا دعویٰ کریں یہ خیال کرتے ہیں، اگر اوروں کو ہم سے اختلاف ہو تو یا تو ہماری رائے غلط ہوگی اور یا ان کی۔ اس کے متعلق کانٹ کی یہ رائے ہے کہ اس قسم کے احکام کو صحیح تسلیم کرانے میں ہم ذوقی و وجدانی امور میں بنی نوع انسان کے احساس سے طالب اتحاد ہوتے ہیں۔ مگر اخلاقی احکام کو صحیح تسلیم کرانے میں اس کا خیال تنہا۔ کہ ہمیں عقل کے عام اصولوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ جس سے کہ احساس کو کوئی حاد نہیں ہے۔ ان اصولوں کی قوت و اقتدار کو ہر فرد اپنے لئے انفرادی طور پر تسلیم کرے جس حد تک کہ وہ ان میں اپنی عقل یا ضمیر کے فیصلہ کو محسوس نہیں کرتا بلکہ یہ جانتا ہے کہ کسی اور نایت کے لئے بمنزلہ وسیلہ کے ہیں، خلافاً خدا یا انسان کی خوشنودی کا حصول اس حد تک جو اتباع وہ ان کا کرتا ہے اس کو صحیح سمجھتی ہیں اخلاقی نہیں کہہ سکتے۔ بایں ہمہ چونکہ یہ اس کی عقل کے فیصلے ہیں اس لئے ان میں کوئی غمغینی یا راز کی نہیں ہو سکتی وہ ہمیشہ ایک ذی عقل کے ان سے واقف ہے۔ اور اس جیسے اور ذی عقل بھی ان سے واقف ہوں گے۔

اس طرح اخلاقی قانون کے وقوف ہی سے فرد کو اپنے صاحب اختیار ہونے کا شعور ہوتا ہے۔ چونکہ وہ جانتا ہے کہ اس کو بعض چیزوں کے متعلق نیت اور عمل کرنا چاہیے اس لئے وہ خیال کرتا ہے کہ میں ان چیزوں کی نیت (اور جس حد تک کہ اس کی نیت ناکام نہیں ہوتی) اور عقل کر سکتا ہوں۔ اخلاقی قانون کے اس شعور اور اس اختیار سے جو اس سے تصور ہوتا ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اور تمام صاحب عقل سب جن میں اس قسم کا شعور ہوتا ہے ہماری طرح صاحب اختیار ہوتے ہیں۔ اور اسی سے ذوی العقول مسمیوں کی جمہوریت یا حکومت کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ جس میں ان کو اسی قانون کی پابندی کا شعور متحد کرتا ہے۔ خلافت و قنواب کے شعور کے ان تین پہلوؤں میں اور آزادی مساوات، اخوت کے ان تین اصولوں میں جن کا انقلاب فرانس اعلان کرتا تھا بہت ہی مشابہت ہے۔

انقلابِ فرانس کے آغاز کا کانٹ نے بھی اپنے انگریز معاصر پر اس سے کچھ کم گرم جوشی سے استقبال نہ کیا تھا۔ کیونکہ یہ اُن تین اصولوں کا سیاسی منظرِ معلوم ہوتا تھا جن کو کانٹ انسان کی فطرتِ اخلاقی میں تسلیم کرتا تھا۔ اس قدرت و اختیار میں جو اخلاقیات سے متصور ہوتا ہے اس میں کانٹ ایسی غیر شر و ماحصل کے تصور کو تسلیم کرتا ہے جس نے عقلِ نظری کے لئے ایک ناگزیر دلائلِ مسئلہ پیدا کر دیا تھا۔ عقلِ عملی کے لئے یہ مسئلہ سے بھی کچھ زیادہ اہمیت رکھتا ہے اس کے لئے یہ امر بہت اہمیت سے ہے۔ کیونکہ انسان لازمی طور پر اس طرح سے عمل کرتا ہے کہ گویا وہ آزاد ہو۔ بائیں ہمسہ ایک فعل کو اگر خارج سے دیکھا جائے خواہ اس کو اور لوگ دیکھیں یا خود فاعل دیکھے تو یہ کبھی اختیاری اور آزادانہ معلوم ہو ہی نہیں سکتا۔ اور حوادث کی طرح ضرور ہے کہ اس کے مابقی کچھ واقعات ہوں۔ اور دوسری اصول جو اور سب جگہ ہمارے واقعات کے علمی مطالعہ پر حکمران ہے یہاں بھی ان واقعات میں ہم کو علت کی تلاش پر مجبور کرتا ہے۔ اور اگر اس کے دریافت کرنے میں کامیاب بھی ہوں تو بھی یہ ہم کو علت کے محض پہلے فرض پر مجبور کرتا ہے۔ لہذا منظرِ ہونے کی حیثیت سے ہمارے افعالِ متین و پابند ہونے ہیں۔ اگرچہ یہ آزادی کے خیال سے کئے جاتے ہیں، اور صرف آزادی کے خیال کے ماتحت ہو سکتے ہیں۔ کانٹ کے نظریہ جبر و قدر کے متعلق یہ خیال ہو سکتا ہے کہ اس سے وقتِ عمل نہیں ہوتی بلکہ یہ محض وقت کو بیان کرتا ہے۔ ایسے فلسفی کی جس کے اخلاقی اور علمی شعور دونوں غیر معمولی ہوں یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ وہ ایک کے لئے دوسرے کی قربانی کو جائز نہیں سمجھتا۔ چنانچہ کانٹ شعورِ آزادی کو جس کے بغیر ہماری اخلاقی زندگی بے معنی ہو جاتی ہے محض وہم اور فریب کو اس نہیں کہہ سکتا۔ اور نیز وہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ علمی مشاہدہ کرنے والے کی حیثیت سے ایک ایسے واقعہ کے متعلق جو زمان میں ہوتا ہو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خود اپنی علت ہے۔ اگر وہ اخلاقی شعور کو علمی کی نسبت حقیقت کی نوعیتِ اصلی سے قریب تر سمجھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اول الذکر کا تعلق اصلِ عمل کے کرنے سے ہے۔ جو کہ آخر الذکر کے سامنے کیا کرایا ہوا آتا ہے۔ اب ہم کو اس کی وجہ معلوم ہو سکتی ہے مسئلہ اختیار یا آزادی نیت کے متعلق

کانٹ نے یہ کیوں کر کہا کہ ہمارے پاس ایسے دلائل تو ہیں جن کی بنا پر ہم اس کو صحیح سمجھ کر عمل کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ دلائل اس قدر قوی نہیں کہ اس سے نظری شکوک بھی رفع ہو سکیں یہی وہ لافانیئت اور خدا کے متعلق بھی کہتا ہے ہم کو عمل کرنے کے لئے ایک غیر مشروط فرض کا اس طرح شعور تو ہوتا ہے کہ گویا ہمارے سامنے دائماً ایک ایسے نقب العین کی طرف بڑھنے کی امید تو ہے جس کے متعلق ہم یہ خیال نہیں کر سکتے کہ ہم اس تک پہنچ گئے ہیں، اور گویا دنیا کا ایک ایسا حاکم ہے جس کی حکومت میں اخلاقیات کا سب سے زیادہ لحاظ کیا جاتا ہے۔ لیکن کوئی عمومی تحقیق عقل علی کے ان بدیہیات کو ہمارے لئے یقینی واقعات میں تبدیل نہیں کر سکتی۔ کیونکہ ان میں سے ایک کا بھی حواث زبانی یا شائے مکانی کی طرح سے اور اک نہیں ہو سکتا۔ انھیں وجوہ کی بنا پر علمی تحقیق ان کی تردید بھی نہیں کر سکتی۔ یہ بھی اختیار کی طرح سے معروضات علم نہیں بلکہ معروضات عقیدہ ہیں۔

کانٹ نے اپنی کتاب انتقاد عقل خالص میں یہ کہا تھا کہ کائنات اور نفس کی اصل حقیقت سے ہمارا لاعلم رہنا لازمی ہے۔ ہم صرف اُن کو اس طرح سے جان سکتے ہیں جیسی کہ وہ ہم کو معلوم ہوتی ہیں۔ اگرچہ ہم اُن کی اصل حقیقت کے متعلق نظریات قائم کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ لیکن ان نظریات کی تجربہ کی گسوٹی پر (جس کے لئے ہمارے پاس اور کوئی جانچ کا طریقہ بھی نہیں) جانچ نہیں ہو سکتی۔ اپنی کتاب انتقاد عقل عملی میں وہ یہ کہتا ہے کہ باوجود اس کے ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ اس طرح عمل کریں گویا کہ اشیاء کی اصل نوعیت ایسی ہے جیسی کہ ہم نے قیاس کی ہے۔ اگرچہ افعال کے کر لینے کے بعد ہم کو یہ نہ معلوم ہوگا کہ یہ ہمارے صاحب اختیار ہونے کی بنا پر وقوع میں آئے ہیں، جو کہ ہم کو ان کے کرنے سے پہلے فرض کرنا پڑا تھا۔ اپنے تفسیر اور آخری انتقاد میں جس کا کہ اس نے انتقاد قوت فیصلہ نام رکھا تھا۔ وہ بعض ظواہر مظاہر کا انکشاف کرتا ہے جن کو ہم مظاہر کی حیثیت سے بھی "اس علت غائی" انجام یا غایت کے تصور سے علیحدہ بیان نہیں کر سکتے۔ جس کے بغیر ہم سے قبل وقوع میں نہیں آ سکتا۔ لیکن جس کے لئے ریاضیاتی یا میکانیکی قسم کی تشریح یعنی حقیقی سائنس یا علم میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ جب کسی شے

کو خوب صورت کہتے ہیں تو اس وقت گو ہم کو اس امر کا خیال نہیں ہوتا کہ یہ کونسی غایت یا مقصد کو پورا کرتی، لیکن ہم یہ ضرور خیال کرتے ہیں کہ گویا خوبصورتی یا جمال کوئی امر عارض نہیں بلکہ ایک نتیجہ فن یا ہنر کے حسن کے شکل اس کو بھی کسی صاحب عقل ذات نے ایک غایت کو مد نظر رکھ کر پیدا کیا ہے، یعنی یہ کسی کی نیت کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہاں بھی ہم صرف ان احساسات سے بحث کرتے ہیں جو ہم میں بعض اشیاء کے اور اک سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم اشیاء سے اس معنی کر کے حسن منسوب نہیں کر سکتے جس معنی کر کے یہ فہم علمی کے لئے موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ یہ اس میں شک نہیں کہ بسا اوقات خوبصورت اشیاء کی اصل کی ان کے حسن کا حوالہ دئے بغیر میکا نیکی اصول پر توجیہ کر سکتا ہے۔ ایسے مظاہر حن کی ہم کسی مقصد پر غایت کا حوالہ دئے بغیر توجیہ نہیں کر سکتے اور دوسری قسم جاہل وجود میں مثلاً نباتات حیوانات اگرچہ ان کے حلق بھی جہاں تک ہو سکے گا ہم میکا نیکی توجیہ کر سگے۔ لیکن ان میں کوئی نہ کوئی چیز ضرور نکل آئے گی (مثلاً ان کے اجزائی عمل جسم کی غایتوں سے مطابقت) جس کی اس طرح سے توجیہ نہ ہو سکے گی۔ لیکن یہاں بھی ہم صرف یہی کہیں گے کہ ہم ان اشیاء کی نوعیت کی بلا کسی مقصد یا غایت کے فرض ہوئے توجیہ نہیں کر سکتے۔ اور ہم یہ دعوے نہیں کر سکتے کہ من مظاہر کی جس طرح سے ہم توجیہ کر رہے ہیں وہ اس کے علاوہ اور کسی طرح عالم وجود میں نہ آسکتے تھے۔

کانٹ کی تصانیف نے فلسفہ کا دور ہی بدل دیا۔ ان سے معلوم ہوا کہ جن راستوں پر موجودہ زمانہ کے ارباب فکر جا رہے ہیں اگر ان کو انجام تک پہنچایا گیا تو اس کے نتائج اس سے زیادہ تباہ کن ثابت ہوں گے۔ جتنا کہ ان کے موجد سمجھتے تھے۔ یہی حال اس انداز فکر کا تھا جس کا آغاز ڈی کارٹ کے اس انکار سے ہوا تھا کہ ذہن ایسی حقیقت کو سمجھ سکتا ہے جو سمجھے جانے کے بغیر بھی اپنا وجود رکھتی ہے۔ ڈی کارٹ کے شک نے اگر کسی یقین کی جان بخشی لی تھی تو وہ صرف اپنے فکر کے وجود کی۔ لیکن وجود باری تعالیٰ کے حلق وجود باقی و سیل سے (جو کہ فکر کی نوعیت کے مابین مضمر ہوتی ہے) اس کا خیال تھا کہ میں نے ان تمام ضروری چیزوں کو پھر حاصل کر لیا ہے جن کو عارضی طور پر ترک کر دیا تھا۔

کانٹ کو اس امر سے انکار تھا کہ ہمارے تصورات میں کوئی ایسا تصور ہو سکتا ہے جس کا یہ خاص مرتبہ ہو کہ اس کے مطابق حقیقت کا ہونا ضروری و لازمی ہو۔ اس سے اس نے اس پل کو سمار کر دیا جو ڈیکارٹ نے ذہن اور عالم حقیقی کے مابین تعمیر کیا تھا۔ آئندہ کے لئے اگر کانٹ کی رائے صحیح تھی تو جس عالم تک ہمارے اذہان کی رسانی ہو سکتی ہے وہ عالم منظر ہے۔

طاوہ بولیں انبیاء لاک نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ہمارے علم میں جو شے ایسی ہوتی ہے کہ اس کو ہم اپنے ذہن کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں۔ اس کے تعلق اس بنا پر ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس کو حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ لیکن کانٹ کی رائے میں ہمارے تجربہ کے ہر ممکن موضوع کے لئے ذہن کا کچھ نہ کچھ ضرور متلزم ہوتا ہے پس ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کے تصورات جیسے کہ تصور علت ہے چونکہ یہ ذہن سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے ان کا اطلاق موضوعات پر نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کے برعکس ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ موضوعات بطور خود اشیا نہیں بلکہ صرف مظاہر اشیا ہیں۔

اکثر ارباب فکر کا خیال ہے کہ کانٹ نے قطعاً فکر میں وہی کام کیا ہے جو انقلاب فرانس نے قطعاً سیاست میں کیا ہے۔ اسی نے مروجہ فلسفہ کی عمارت کو جو ایک عرصہ سے ڈگمگا رہی تھی سمار کیا۔ زمین کو قدیم و مادی کی زہریلے خس و خاشاک سے پاک کر کے ایک آغاز نو کو نکلن کیا۔ اس نے عقل کو اپنی فطری قوتوں اور وسائل کو قابو میں کرنے کی دعوت دی، قبل اس کے کہ یہ اس کام کو از سر نو ہاتھیں لے جس کے اندر فلسفہ یا ضیاتی و طبیعی علوم کی سی موافقت و مطابقت کی طرف ترقی کرنے میں قطعاً ناکام رہا تھا۔

# باب

(تتمہ)

## مناخرین کانٹ

کانٹ نے جو سرگرمی پیدا کر دی تھی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعد کے زمانہ میں یورپ بھر میں سب سے زیادہ فلسفہ کا چرچا جرمنی ہی میں نظر آتا ہے۔ جس طرح سے فرانس میں جو کہ اس عہد کے سیاسی انقلاب کا وطن، انقلاب سے پہلے کی حکومت و فتنہ ایسی معلوم ہونے لگی تھی کہ گویا یہ صدیوں پہلے کی ہو اور اس کو اس زمانہ کے مساطات سے کوئی علاقہ ہی نہ ہو اسی قسم جرمینی میں جو اس عہد کے فلسفی انقلاب کا وطن تھا کانٹ سے پہلے کا زمانہ ایسا معلوم ہونے لگا تھا کہ گویا اس کو کانٹ اور اس کے بعد کے زمانہ سے تعلق ہی نہیں۔ اگرچہ یورپ کے اور ممالک کا یہ حال نہ تھا یا اس ہمہ عام طور پر یورپ کے فلسفہ پر کانٹ کی تصانیف کا اس قدر اثر پڑا ہے کہ بلا کسی سبب اندازے کہہ سکتے ہیں کہ موجودہ زمانہ کے فکر کی تمام شاہدیاں کانٹ پر پہنچ کر مل جاتی ہیں۔

لہذا انیسویں صدی کے فلسفہ پر بحث کرتے ہوئے جس سے کہ ہم ہنوز اس قدر قریب ہیں کہ اس کو قرار واقعی طور پر دیکھ سکیں نہیں سکتے اور نہ اس پر ایسی مختصر بحث

کے لئے بھی جیسی کہ ہم اس سے پہلے کی فلسفہ پر کرتے آئے ہیں باقی اندہ صفات کافی ہیں، ہم صرف یہ بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ مشہور ترین فلاسفہ نے کانٹ کے مختلف اشارات کی کیونکہ تشریح کی یا ان پر کسی طرح سے تنقید و نکتہ چینی کی ہم بہت سے اہم ناموں کا بھی تذکرہ کرنے سے قاصر رہینگے اور زندہ مصنفین میں سے تو کسی کا ذکر ہی نہ ہوگا۔

کانٹ کی نظریات میں پھلانگری جو سب سے زیادہ اپنی طرف توجہ کو منطقت کرتا ہے، اور شاید سب سے کم مفید ہے وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ذہن تک اصل حقیقت کسی طرح بار نہیں پاسکتی اور اس کا علم صرف مظاہر تک محدود رہ جاتا ہے۔ یہ خیال فرانس کے فلسفی اگٹ کامٹ (۱۷۹۵ء - ۱۸۵۷ء) کی اثباتیت کا باعث ہوا جس نے اس میں یہاں تک غلو کیا کہ انسانی علم کو صرف مظاہر خارجی ہی تک محدود کر دیا (اور اس طرح سے نفسیات بھی علم انسانی کے دائرے سے نکل گئی) اور ان میں سے بھی ان مظاہر خارجی تک جو نظام شمسی کے اندر ہیں (اور ثوابت کی ہیئت بھی خارج ہو گئی)۔ یہی خیال نظریہ مضافات علمی میں مضمر تھا، جس کی اسکاٹی پروفیسر ریم ہٹن (۱۸۰۵ء - ۱۸۵۷ء) اور اس کا انگریز پیقہ ہیری لاکھٹیل ڈین نیٹ یال (۱۸۲۰ء - ۱۸۷۰ء) تعلیم دیتے تھے اور ان کے بعد مشہور عالم فلسفی ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰ء - ۱۹۰۳ء) نے اپنی کتاب اصول اولیٰ میں تعلیم دی ہے لیکن ہربرٹ اسپنسر کو ہٹن اور ہٹن سے بھی زیادہ منسل سے اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ علم کے محدود ہونے پر زور دیکر مافوق الطبعی و آسمانی کو موقوف وینا نہیں چاہتا۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ یہ مصنف ہمارے حقیقت واقعی کے نہ سمجھ سکتے تو قویٰ کی خرابی پر مبنی قرار نہیں دیتے بلکہ کہتے ہیں کہ علم کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ ذہن عالم یعنی موضوع اور شے معلوم یعنی موضوع کے مابین ایک نسبت اور اضافت پر عمل ہوتا ہے۔ اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص اس نسبت یا تعلق کے علاوہ کوئی علم حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن پھر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ ایک شے کو جس طرح سے ہم جانتے ہیں۔ یعنی ہمارا اس شے کا فہم اس شے کے وجود اصلی سے مختلف ہی ہو۔

جن مصنوعات کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے یہ سب کے سب علم کے محدود ہونے کے خیال کی بنا پر مطلق کے علم کو خارج از امکان سمجھتے ہیں مطلق کا ذکر جبرمینی کے ان فلاسفہ کے یہاں اکثر آتا ہے جو کائنات کی انتقاد عقل خالص کی اشاعت سے نصف مدی کے بعد گزر رہے ہیں۔ لفظ مطلق کے دو معنی ہیں اور ان میں بسا اوقات ابہام ہو جاتا ہے۔ اس کے ایک تو یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ایسی شے جس کا کسی سے تعلق نہ ہو، ظاہر ہے کہ کوئی معروض علم اس ذہن سے بے تعلق نہیں ہو سکتا جس کو اس کا علم ہوتا ہے دوسرے اس کے معنی ایک مکمل یا کامل شے کے بھی ہو سکتے ہیں۔ اس آخری معنی میں اس کا اطلاق انتہائی وحدت پر کیا جاتا تھا۔ جس میں علم کے دو جز یعنی ذہن مالم یا موضوع اور شے معلوم یعنی معروض دونوں لازمی طور پر شامل ہیں کیونکہ ان کے مابین ایسا ہی ناقابل انفکاک تعلق ہے۔ اگرچہ اس وحدت کے متعلق اس طرح سے تذکرہ کرنا جس سے یہ ظاہر ہو کہ گویا خود یہ معلوم شے ہے۔ اور اس اعتبار سے خود اپنا ایک جزو ہے ایک معما سا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جس طرح سے کہ کائنات فلسفہ کو خود علم کی نوعیت پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے اس طرح سے غور کرنے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم اسی پر غور کر رہے ہیں، اور اس کے لئے ایک نام کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ کائنات کے نزدیک مظاہر (اور ہم صرف مظاہر ہی کو جان سکتے ہیں) کی تہہ میں شے کی اصل حقیقت ہوتی ہے۔ اس کو وہ بعض اوقات عین کے نام سے موسوم کرتا ہے یہ گویا ایسی شے ہوتی ہے کہ جس کا ہم خیال تو کرتے ہیں لیکن ہم کو اس کا ادراک نہیں ہوتا۔ اگر تم کسی منظر سے وہ تمام خصوصیات نکال لو جو اس میں ہمارے ادراک سے پیدا ہوئی ہیں جو اور اس کو منظر بناتی ہیں تو جو کچھ باقی بچے گا وہ عین ہی ہوگا۔ یہ ایسی شے ہوتی ہے جس کی موجودگی کا ہم کو خیال تو ضرور ہوتا ہے۔ لیکن جیسی کہ یہ فی نفسہ ہوتی ہے اس کا ادراک کبھی نہیں ہوتا۔ یہ بات تعجب خیز نہیں ہے کہ کائنات کے اتباع ایسے ہوں جو یہ خیال کریں کہ اگر اس بات کو صاف طور پر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ شے بجائے خود ذہن کی ایک مخلوق ہے تو اس کے فلسفہ کی اصلاح ہو سکتی ہے اور یہ فرض



کرنا کہ ہمارے تجربہ میں کسی ایسی شے کا ہونا ممکن ہے جس کو ذہن اپنے ذرا لے سے پیدا نہیں کرتا  
 محض اعتقادی طرز فکر کا بقیہ ہے جس کی تردید کانٹ کا سب سے بڑا مقصد تھا۔  
 یہ تدم جان کا ٹیب فٹے نے (۱۸۶۲ء) اٹھایا۔ یہ محض فلسفی ہی  
 کی حیثیت سے شہرت نہیں رکھتا بلکہ وطن پرست اور حریت پسند کی حیثیت سے بھی مشہور  
 ہے جس نے جرمنوں کو پولین کے خلاف اپنی قومی آزادی کے برقرار رکھنے کے لئے  
 براہ کشتہ کرنے میں بہت بڑا حصہ لیا تھا۔ جو شے جانتی ہے یونین عالم اور جس شے سے  
 ذات عالم اپنے آپ کو ممتاز کرتی ہے جس کو یہ اپنا معروف خیال کرتی ہے یونین  
 معلوم دونوں فٹے کے نزدیک اس ذہن کے عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جس سے  
 کانٹ سوائے شے کی اصل حقیقت کے تجربہ کی ہر ایک چیز کو منسوب کرتا ہے۔  
 اس کو تمنا یا امیرا ذہن کہتا صحیح نہیں بلکہ یوں کہو کہ یہ ذہن جس قدر میرا نہیں اسی قدر  
 تمنا راجی نہیں ہے۔ کانٹ نے نہ تو علم کے بیان میں اور نہ ارادہ کے بیان میں اس  
 کو کسی ایسی شے پر مبنی قرار دیا ہے جو افراد میں مختلف ہوسکتی ہو۔ اس کے نزدیک  
 ایک شے ہم شخص کے لئے ایسی ہوتی ہے جیسا کہ اس کا ادراک یا فہم ہوتا ہے یا اگر  
 کوئی ارادی فعل ایسا ہے تو سب کے لئے اچھا ہی ہوگا۔ نیز ہم کہتے یا مقدمات  
 سے نتائج کا استنباط کرتے وقت بھی یہ فرض نہیں کرتے ہیں کہ ہم اس طرح سے کہتے ہیں یا ہم  
 اس طرح متوجہ کا استخراج کرتے ہیں جس طرح اور لوگ نہیں کر سکتے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ ذاتی  
 اغراض و محرکات میرے کہنے اور استدلال کرنے کا باعث ہوتے ہوں لیکن اگر  
 ذاتی امور کو ان اعمال میں دخل دیا جائیگا تو یہ محض ان کی خرابی کا موجب ہوگا۔  
 اسی طرح سے اگر میں صحیح و مناسب طریق عمل کو معلوم کرنا چاہوں تو صرف ذاتی اغراض  
 و میلانات کو خارج کر کے معلوم کر سکتا ہوں۔ پس ذات مطلق جس کو فٹے ان تمام  
 چیزوں کا باعث قرار دیتا ہے۔ جو ہمارے تجربہ میں داخل ہوتی ہیں یہی ذہن یا ضمیر  
 ہے۔ جب میں صحیح و مناسب طریق خیال و ارادہ کرتا ہوں تو بھی میرے اندر ہی شے خیال  
 و ارادہ کرتی ہے۔ اس کے خیال اور ہر کھلے کے خیال میں بھی سب سے بڑا فرق ہے  
 کہ ہر کھلے خارجی اشیا کا ہمیشہ اسی طرح سے تذکرہ کرتا ہے کہ گویا ان کا انفرادی ادیان  
 کے تصورات اور اک کرتے ہیں۔ اگر ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ ذات مطلق کی تجربہ میں

اپنے آپ کو ذات مالم کے اندر کسی اور ایسی شے کے اندر جس کو ذات عالم جانتی ہے کیوں تقسیم کر لیتی ہے تو فتنے کا منہ کے اس خیال کی تقلید میں کہ ہمیں اپنے وجود کے راز ہائے سرستہ کے منکشف ہونے کی توقع علمی تجربہ سے نہیں بلکہ اخلاقی تجربہ سے کرنی چاہیے یہ جواب دیتا ہے کہ ہماری زندگی کو فطرت کی دو باتوں کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اول تو بطور کا وٹ اور سنگ راہ کے جو فرائض انجام دینے کی کوشش سے رفع ہو سکتی ہے، دوسرے دیگر ذوات سے گفت و شنید اور تبادلہ خیالات کرنے کے لئے۔ کیونکہ ذوات بہت سی ہوتی ہیں، اور ہر ذات کے ذمہ فرائض و حقوق ہو سکتے ہیں اور اس کو ایک اخلاقی نظام کے اندر اپنا کام انجام دینا ہوتا ہے، جو کہ ذات مطلق کا مظہر کامل ہے۔ اس اخلاقی نظام کو ہم خدا کہہ سکتے ہیں اس کے علاوہ یا اس سے خارج اور کوئی خدا نہیں ہے۔

فریڈرک ولہلم جوزف وان شلینگ (۱۷۷۵ء - ۱۸۰۵ء) نے یہ محسوس کیا کہ فتنے نے جو فطرت کو ذہن کے لئے ایک طرح کی مزاحمت قرار دیا ہے اور جس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ اس مزاحمت پر غالب اگر ذہن اپنا کام کامیابی کے ساتھ انجام دے سکتا ہے یا جو اس کو دیگر اذہان کے ساتھ تبادلہ خیالات کا ذریعہ قرار دیتا ہے، اس میں وہ اس کے اس روحانی مفہوم کا قرار واقعی لحاظ نہیں کرتا جو اس کو بطور خود حاصل ہے اور جو اس حسن سے ظاہر ہوتا ہے جو ایک ناقص اور ضاوق سلیم اس کے اندر پاتا ہے۔ شلینگ کی رائے میں فطرت کے اندر مطلق کا اظہار ہوتا ہے، اور یہ مطلق کے اس اظہار کے جو ذہن میں ہوتا ہے تابع نہیں بلکہ مماثل ہے یہ نظریہ ایسی نوز کے نظریہ جوہر واحد کو یاد دلاتا ہے جس میں جوہر کے دو وصف مانے میں ایک تو وصف امتداد اور دوسرا وصف فکر لیکن شلینگ نے فتنے کے فلسفہ کی جو تصحیح کی اس سے خود مطلق ایسا معلوم ہونے لگا کہ گویا نہ تو وہ فطرت سے اور نہ ذہن سے بلکہ کچھ شے ایسی ہے جو بطور حقیقت اصلی دونوں میں موجود ہے لیکن ساتھ ہی اپنی کوئی خاص اور میسر خصوصیت نہیں رکھتی۔

بہ الفاظ جارج ولہلم فریڈرک ہیگل (۱۷۷۴ء - ۱۸۳۱ء) جو شلینگ کی فلسفیانہ تحقیقات میں اس کا رفیق و شریک کار ہونے کے بعد ان نتائج کا تبادیل جانتا ہے۔

جن تک غلیٹنگ پہنچتا ہے، اس قسم کے مطلق کی مثال ”رات کی سی ہے جس میں تمام گائیں سیاہ نظر آتی ہیں“ غلیٹنگ یہ فرض کرتا ہے کہ ایک فلسفی عقلی وجدان کی نظر ڈال کر ان واحد میں اس وحدت اصلی کو سمجھ سکتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا یہ ان صبر آزما اور محنت طلب اعمال تفکر و تدبر سے بالکل مختلف ہر جن کی فطرت یا ذہن کی ماہیت کی تفصیلی تحقیقات میں ضرورت ہوتی ہے۔ اس میں ہیگل اور شلینگ میں اختلاف واقع ہوتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک فلسفہ کا کام اس وقت تک پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا جب تک یہ نہ ثابت ہو جائے کہ ذہن و فطرت کی ماہیت کا پتہ چلانے میں ہم خود مطلق کا پتہ چلاتے ہیں۔ مطلق کوئی ایسی شے نہیں ہے جو پس پردہ اور اپنے مظاہر سے بے پرواہ رہتی ہو اور جس کا صرف بصیرت کی اتفاقی چمک سے پتہ چل جاتا ہے بلکہ یہ تو کچھ ایسی شے ہونی چاہیے جو وجود و متحرک ہو اور جس کے اصل وجود کا اس کے مظاہر سے اظہار ہوتا ہو اس لئے مظاہر کی اگر پوری محنت سے تحقیقات کی جائے تب ہی یہ اپنے آپ کو ہم پر ظاہر کر سکتی ہے۔

ہیگل کے نزدیک اس قسم کا خیال عرصہ ہوا مذہب میسوی کے مسئلہ تثلیث سے پیدا ہوا تھا، کیونکہ اس کی رو سے حقیقت اعلیٰ کی یہ اصل خصوصیت ہے کہ یہ اپنے آپ کو ظاہر کرے۔ ہیگل شلینگ کی طرح سے فطرت اور ذہن کو ایک ایسی مطلق شے کے متوازی مظاہر ہی خیال نہیں کرتا ہے جو خود نہ تو فطرت ہے اور نہ ذہن ہے۔ اس کی رائے میں یہ ایک ہی شے کے عمل کے دو جزو ہیں، اور اس عمل کے علاوہ اور کسی مطلق شے کا وجود نہیں، ہیگل اور شلینگ میں اس حد تک تو اتفاق ہے کہ ذہن بالفس کے لئے ایک خارجی عالم کی ضرورت ہے جس کے جاننے اور استعمال کرنے کی کوشش میں یہ اپنی قوتوں کو ترقی دے سکتا ہے لیکن صرف عالم خارجی اس غایت کو پورا کرتا ہے۔ کیونکہ یہی ذہن کے سامنے مطالعہ کے لئے ایسی فطرت کو پیش کرتا ہے جو کہ فی الواقع خود ذہن کی فطرت ہے۔ کانٹ نے فطرت کی توجیہ کے حکمی امکان کی یہ وجہ بتائی ہے کہ اس میں ایسے اصول موجود ہیں جو ذہن کے لئے منطقی ہوتے ہیں مثلاً مکان زمان علیت۔ لیکن کانٹ ان اصولوں کا کچھ اس طرح سے ذکر کرتا ہے کہ گویا اشیاء میں ان کو ذہن اپنی طرف سے بڑھا دیتا ہے۔

اور خود انشا پر ان اصولوں کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس سے بیگل کو اختلاف ہے وہ کہتا ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہماری سائنس حقیقت کا واقعی فہم نہیں بلکہ محض ایک فرض ہوتی۔ لیکن یہ حقیقت کا واقعی فہم ہوتی ہے۔ کیونکہ جو شے ہم کو محسوس ہوتی ہے (یعنی ظاہر) وہ الظہار حقیقت ہوتا ہے۔ اور حقیقت کوئی ایسی شے نہیں جو ظاہر نہ ہوتی ہو بلکہ ہمیشہ مظاہر کے پردہ میں چھپی رہتی ہو۔

کانٹ کی رائے میں وہ شے جس کو ذہن عقلاً لازمی اور ناگزیر ماننے پر مجبور ہو اس کو اس بنا پر حقیقی واقعی نہ سمجھا جائے، اور حقیقی کی یہ تعریف گہرا ناکہ وہ شے جس کو ذہن سمجھ سکتا ہونا قابل قبول اعتقادیت ہے۔ بیگل اس کے برعکس، اس کو (تقریباً انھیں الفاظ میں جن کو فلاطون نے کسی مقام پر لکھا ہے) اصول قرار دیتا ہے کہ جو شے حقیقی ہوتی ہے وہ مقول بھی ہوتی ہے اور جو مقول ہوتی ہے وہ حقیقی بھی ہوتی ہے اس لئے اس کو کانٹ کے ساتھ اثبات باری تعالیٰ کے متعلق وجودیاتی دلیل کو اس شد و مد کے ساتھ رد کرنے میں اتفاق نہ تھا جس کو ڈیکارٹ اور اس کے اتباع نے اسی اصول کا مظہر بنایا تھا کہ آخر کار عقل میں آنے والی اور حقیقی شے ایک ہی ہوتی ہے کیونکہ حقیقی اور ارضی شے کے علاوہ اور کسی شے کے لئے ہمارے متعلق یہ کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم اس کو جان یا سمجھ سکتے ہیں۔ حقیقی کی مقول ہونے کے علاوہ یہاں ہی کیا ہو سکتی۔ کانٹ کہتا تھا کہ باری تعالیٰ کے خیال سے اس کے وجود کے متعلق ہم اس طرح استدلال نہیں کر سکتے۔ جس طرح سے اشریوں کے خیال سے ہم ان کے اپنی جیب میں ہونے کے متعلق استدلال نہیں کر سکتے۔ لیکن اشریوں کا خیال ایسی چیزوں کا خیال ہے جن کا اگر وجود ہو تو وہ نظر آئینگی ان کو ہاتھ میں لے سکیں گے ان کے وجود کے مفروض کی حواس کے ذریعہ سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ لیکن ایک مقول اور قابل فہم حقیقت کا خیال (عملی طور پر اس جگہ حقیقت کے مدی معنی میں جو خدا سے لئے جاتے ہیں) اور حقیقت ایسی شے کا خیال ہے جس کا حواس کے ذریعہ اور اک نہیں ہو سکتا اس کے متعلق حواس کے ذریعہ سے طالب تصدیق ہونا اسی قدر خلاف عقل ہے جس قدر کہ اشریوں کے لئے مناسب و مقول ہے۔ اس کے متعلق اگر کسی تصدیق کا تذکرہ مقول ہو سکتا ہے تو یہ وہ تصدیق

ہو سکتی ہے جو علم کی حقیقی و دائمی ترقی سے ہوتی ہے کیونکہ ذہن عالم کے متعلق جو پے پے سوالات کرتا ہے ان کے دباؤ سے عالم کے راز ایک ایک کر کے انکسار ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن سوالات کرنے جو بات میں امتیاز کرنے اور اس سہرے دیکھنے کے لئے کہ یہ جوابات کن نئے جوابات کے طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں اس کا کام ذہن اس اعتقاد کی بنا پر انجام دیتا ہے جس کا وجود یاقینی دلیل سے اظہار ہوتا ہے۔ یعنی ذہن صحیح اور منطقی طور پر مصروف فکر ہونے اور خود اپنی فطرت کے قانون کا اتباع کرنے میں یہ اصل حقیقت کو دریافت کرتا ہے۔

ہیگل کا یہ خیال تھا کہ جس طریق سے ذہن تحقیق حقیقت کرتا ہے وہ کچھ ایسا ہوتا ہے کہ کسی خیال یا مفروض کو ایسا کچھ مان لیا جاتا ہے کہ گویا کل واقعہ اسی قدر ہے اس میں مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ اب کوئی اور شخص اس کا مخالف خیال بطور اصلاح کے پیش کرتا ہے۔ اس میں بھی تنہی ہی مشکلات نظر آتی ہیں جتنی کہ پہلے خیال میں تھیں اور ثابت یہ ہوتا ہے کہ ہر نظریہ بجائے خود اور نظریات سے علحدہ ہو کر غلط ہوتا ہے لیکن اگر ہر نظریہ کو دوسرے کے محکم کے طور پر لیا جائے تو یہ صحیح ہوتا ہے یا کم از کم حقیقت کا ایک رخ ضرور ہوتا ہے۔ اس طرح سے دو نظریوں یا خیالوں کے حامی ان دو بہادروں کے مانند ہوتے ہیں جن میں اس مسئلہ پر لڑائی ہوتی تھی کہ ڈھال سونے کی ہے یا چاندی کی ایک کہتا تھا سونے کی ہے اور دوسرا کہتا تھا نہیں سونے کی نہیں چاندی کی ہے حالانکہ ڈھال کا ایک رخ سونے کا تھا اور دوسرا چاندی کا، لیکن ہر ایک کو صرف اپنے سامنے کل رخ نظر آتا تھا اس لئے لڑتے تھے۔ اس قسم کے عمل کو ہیگل قدیم یونانی نام جدلیات سے موسوم کرتا ہے کیونکہ قدرتاں اس کی حالت ایک مباحثہ کی سی ہوتی ہے خواہ تو یہ دو فریقوں کے مابین ہو یا ایک ہی شخص دونوں کا کام انجام دے لے۔ ان فلاطون کی طرح سے ہیگل کی رائے میں بھی یہی طریقہ صحیح اور حقیقی فلسفہ کا طریقہ ہے اور ہونا بھی چاہئے، کیونکہ عالم مجموعہ متضاد ہے اس لئے یہ اسی طرح سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ تنقیص اور ترویج کے بعد باہم اتحاد ہو۔ متغایس کے حکمین میں وپسار مت و فتن ماضی و مستقبل سے بھی زیادہ کوئی دو چیزیں باہم مخالف ہو سکتی ہیں۔ لیکن

امداد کے ان جوڑوں میں سے بھی ہر ایک دوسرے کے بغیر ناقابل تصور اور ناممکن ہے۔

فلسفہ اور سیاسیات سے بھی اسی اصول کی مثال دی جا سکتی ہے۔ ایک شخص دوسرے شخص نہیں ہے لیکن دونوں کو آدمی کہتے ہیں، اس لئے ان میں کوئی ایسی شے ہونی ضروری نہیں جس سے ان میں سے کسی ایک کی بھی شخصیت متعین نہیں ہوتی لیکن ہے دونوں میں یعنی ہیں دونوں آدمی۔ لیکن اگر لفظ ”آدمی“ سے یہی شے مراد ہو اور ان دونوں میں سے کوئی مراد نہ ہو، تو پھر ہم اس تیسری شے کو بھی صرف دو آدمی ہی کہہ سکتے اور ہمارے علم میں ذرا سا بھی اضافہ نہ ہو گا کہ کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ کئی اور جزئی انسان اور انسانوں دونوں سے ایک دوسرے کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے، دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ اسی طرح سے اگر حکومت استبداد کے مقابل میں خراج لایا جائے، یعنی حکومت قانون بلا آزادی کے بجائے دم قانون سے آزادی قائم کی جائے تو کوئی فائدہ نہ ہو گا۔ کیونکہ ہر دو حالت میں ایک ہی خرابی پریشان کر پے گی یعنی دونوں حالتوں میں انسان تلون بے لگام کا شکار ہو گا۔ پہلی حالت میں ایک شخص واحد کے تلون کا اور دوسری حالت میں کل قوم کی قوم کا۔ ان دونوں حالتوں میں سے کسی حالت پر بھی بھروسہ نہیں کر سکتے۔ اور کسی حالت میں حفاظت جان وال کا یقین نہیں ہو سکتا۔ حقیقی آزادی نہ حکومت استبداد میں ہو سکتی ہے اور نہ حکومت بے لگام میں۔ حقیقی آزادیوں میں ان پابندیوں کو تسلیم کیا جاتا ہے جو قانون سے مایہ ہوتی ہیں اور معقول ہوتی ہیں۔ حقیقی قانون وہ ہوتا ہے جس کو اس کی پابندی کرنے والے تسلیم کرتے اور معقول کہتے ہیں۔ اس لئے وہ قانون انہیں کے ارادہ اور خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ کانٹ جب یہ کہتا ہے کہ ”اخلاقی قانون کی پابندی فی الحقیقت صرف اس وقت ہوتی جب اس کی پابندی کرنے والا اس کو معقول سمجھ کر اس کا ارادہ کرتا ہے“ تو اس سے اس کی یہی مراد ہوتی ہے۔

مگر اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہیگل کانٹ کے تمام اخلاقی خیالات و نظریات کی تائید کرتا ہے۔ اس نے برعکس اس کو کانٹ سے اسی بار سے میں

اختلاف ہے کہ کانٹ کے نزدیک اخلاق ”کیا ہوتا ہے“ سے نہیں بلکہ کیا ہونا چاہئے، نے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے اس کے نزدیک یہ بالکل ممکن ہے کہ اخلاقی قانون کی پابندی غیر مشروط طور پر لازمی ہونے کے باوجود فی الواقع اس کی کبھی پابندی نہ ہو۔ یہ نظر ہیگل کو اپنے اس اصول کے منافی معلوم ہوتا تھا کہ حقیقی مقول ہوتا ہے اور مقول حقیقی۔ اور کانٹ کے اس خیال کا جزو نظر آتا تھا کہ ممکن ہے اشیائی الواقع ایسی ہوں جیسا کہ ہم ان کو خیال کرتے ہیں اور ان کے خیال کرنے پر مجبور ہیں ہیگل کو یہ بات نفسی معلوم ہوتی تھی کہ اگرچہ بہت سی چیزیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ اگر ان کو انفرادی طور پر لیا جائے تو یہ ایسی معلوم ہوں جیسا کہ ان کو نہ ہونا چاہئے تھا لیکن انھیں چیزوں کا اگر سیاق و سباق اور نظام انشائیہ کے ساتھ مطالعہ کیا جاتا ہے تو ان میں بہت سے عمدہ پہلو بھی نظر آتے ہیں، اسی بنا پر آخر میں جو کچھ کہ ہونا چاہیے تھا وہ ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور جو کچھ ہوتا ہے اس کے متعلق خیال ہوتا ہے کہ ایسا ہی ہونا بھی چاہیے تھا۔ ہیگل کے نزدیک تقدیر الہی کے ایمان سے اسی اصول کا اظہار ہوتا ہے جو خواہ تو عادلانہ منزلے یا رحمانہ عفو و درگزر سے برائیوں کا سدباب کہتی رہے جن کے بغیر رحم و انصاف دونوں کا کوئی موقع درپیش نہ آتا۔

ہیگل اپنے فلسفہ کو تصویریت مطلق کہتا ہے۔ تصویریت ایک مبہم لفظ ہے۔ افلاطون کا فلسفہ اس وجہ سے تصویریت کہلاتا ہے کہ اس کے نزدیک انبیاء کی اصل حقیقت وہ نہیں ہوتی جس کا ہم کو حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے بلکہ وہ ہوتی ہے جو ہماری عقل کو کششی نمائش سکتی ہے۔ برکے کا فلسفہ اس بنا پر تصویریت کہلاتا ہے کہ وہ یہ کہتا ہے کہ خارجی اشیاء فی الحقیقت ایسی ہوتی ہیں جیسا کہ ان کا حواس کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے کیونکہ ذہن کے علاوہ اگر کوئی شے موجود بالذات ہے تو وہ ذہن ہی ہے۔ اس ابہام کی وجہ لفظ تصور کے دو معنی ہیں لیکن ہیگل کی تعلیم کو دونوں معنی میں تصویریت کہہ لیتے ہیں۔ کیونکہ اس کے نزدیک عالم کا مجموعہ علم اس وقت ہوتا ہے جب اس کے سمجھنے کی نہایت ہی صبر و استقلال کے ساتھ کوشش کی جاتی ہے۔ کیونکہ ذہن اور عالم دونوں کی اصل حقیقت ایک ہی ہے۔ ذہن کو جو عالم کا علم ہوتا ہے اس میں عالم خود سے واقف ہوتا ہے جس طرح سے کہ ذہن عالم کو

کو جاننے وقت خود سے واقف ہوتا ہے۔ انگلستان کے شاعر شیل نے اس خیال کو اپالو کے زبان سے ادا کرایا ہے جو فلسفہ یعنی علم کی بے انتہا طرف دہل قسم کا دیوتا مانا جاتا تھا۔

میں وہ آنکھ ہوں جس سے عالم  
خود کو دیکھتا ہے اور خود کو مقدس دیکھ سکتا ہے

ہیگل کے ان خیالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تاریخ کا کٹر اور فلاسفہ سے بہت ہی مختلف تصور رکھتا تھا۔ یہ اس کے نزدیک ایسے واقعات حوادث کی فہرست ہی نہیں ہے جن میں سے اکثر کو اخلاقی نقطہ نظر سے وقوع میں نہ آنا چاہیے تھا اور جو زیادہ سے زیادہ ان عام اصولوں کی مثالیں ہیں جن کی اور طرح سے بھی تحقیق ہو سکتی تھی۔ بلکہ وہ اس کو ذہن یا نفس کے پردوں کے کھولنے کے مساوی سمجھتا ہے۔ اس کے اندر ہم جدیدیات کو عملی صورت میں دیکھ سکتے ہیں۔ اس میں خاص خاص اصول معرض تحریر میں آتے ہیں جو اپنی ایک رچی کو ظاہر کرتے ہیں لوگ ان کی تردید کرتے ہیں، مخالف اصولوں میں تصادم ہوتا ہے اور آخر کار ایک ایسا عمل نکل آتا ہے جس پر فریقین متفق ہو جاتے ہیں۔ یہ مکمل محض بیکار تماشا ہی نہیں ہوتی۔ اس کے سنی ذہن کو صرف اسی وقت معلوم ہو سکتے تھے جب یہ جو اس نتیجہ میں ہوتا ہے اس پر غور و فکر کر لے۔

جس طرح سے ہیکن نے علم طبیعی کی فلسفیانہ اہمیت کا بلند اندازہ کر کے لوگوں کو اس کے مطالعہ کا شوق دلایا تھا، اسی طرح سے ہیگل نے تاریخ کی فلسفیانہ اہمیت کا جو بلند اندازہ کیا اس سے مطالعہ تاریخ کی اس عظیم الشان تحریک کو تقویت پہنچی جو انیسویں صدی کی بڑی زبردست کامیابی خیال کی جاتی ہے۔ لیکن لیکن لیکن کی طرح سے ہیگل بھی ایک ایسی تحریک کو محض تقویت پہنچا رہا تھا جس کا آغاز ہو چکا تھا۔ انقلاب فرانس کے زمانہ میں گذشتہ زمانہ کے خلاف جو ایک عام فہر پیدا ہو گیا تھا۔ اب اس کا رد عمل شروع ہوتا ہے۔ فرانسیسیوں نے اقوام عالم میں بزور شمشیر ایسے طرز حکومت کے رائج کرنے کی کوشش کی جو انسان کے حقوق فطری پر مبنی ہو اور اس کو بخشش میں جو ان سے قدیم معاہدہ کی بربادی اور قومی روایات سے بے پروائی ظہور میں آئی۔ اس نے عام طور پر لوگوں میں ان معاہدہ و روایات کی



وفاداری کو تازہ کر دیا اس کے بعد ایسا زمانہ آیا جس میں نئے جوش و خروش کے ساتھ جو انقلاب فرانس سے پیدا ہوا تھا قدیم چیزیں رائج کھانے لگیں۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس نئی ترویج میں فرق ضرور تھا۔ پہلے ہی اپنے شعبہ میں عقل کے متعلق از سر نو وہ اعتقاد پیدا کرنا چاہتا ہے جس کو کانٹ نے متزلزل کر دیا تھا لیکن اس کے ساتھ ہی اپنے اس کام میں اس نئی زندگی اور روح سے بھی کام لینا چاہتا ہے جو کانٹ نے فلسفہ میں پھونک دی تھی علاوہ ازیں خود اس کا فلسفہ کسی طرح سے کانٹ سے پہلے فلسفہ کی نقل بھی نہیں کہا جاسکتا۔ اس طرح سے وہ ترویج نو کے زمانہ کا فلسفی کہا جاسکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس نے یہ نہایت ہی اہم سبق دیا کہ انفرادی ذہن یا انسان جب پہلے پہل غور و فکر کرتا ہے تو وہ اپنے آپ کو ایک ایسی سوسائٹی کا رکن پاتا ہے جس کے معاہدہ و روایات جو کہ ایسے وسیع تجربہ اور علم کا نتیجہ ہوتی ہیں کہ انفرادی طور پر انسان اس قدر علم و بحث کا ہرگز دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ انفرادی طور پر انسان جتنے خیالات رکھتا ہے وہ اس کو صرف اسی سے حاصل ہوتے ہیں۔ نیز یہ کہ جب تک کہ انسان اس تمام چیز کو جو اس میں ہے حاصل نہ کرے اس وقت تک اس کے متعلق اس کی تنقید صحیح نہیں ہو سکتی پس یہ امر قابلِ تعجب نہیں ہے کہ اس وقت کی حکومتیں ایسے فلسفہ جو موجودہ حالت کا اس قدر احترام کرتا ہے، غیر ذمہ دار تنقید کو بدرجہ نایابیت برا جانتا ہے، اور اس امر کو بالکل یقینی جانتا ہے کہ آخر کار حق ہی قوی و غالب ہوتا ہے اور جس سے اس امر کا یقین دلانا بالکل سہل ہے کہ حقیقی اور دائمی قوت ہی حق کا ثبوت ہوتی، ایسے فلسفہ کو اس وقت کی حکومتیں اپنی اغراض کا آلہ بنا لیتی ہیں۔ اس سے بھی کم تعجب خیز یہ امر ہے کہ ایسا فلسفہ جو انیسویں صدی کے تیسرے دس سال میں حکومت پر روشیا کی نظروں میں بہت مقبول تھا، اور دس سال کے بعد اس نسل میں غیر مقبول ہو گیا جو اس حکومت سے ناراض تھی اور جس کی ناراضی ۱۸۴۷ء کی تحریک انقلاب کا باعث ہوئی۔

لیکن جس زمانہ میں ہیگل کا فلسفہ اپنے اوج کمال پر تھا اور یہ اعتقاد زور و دل پر تھا کہ اگر عالم کے سمجھنے کی پوری طرح سے کوشش کی جائے تو آخر کار اس کی مقبول اور خیر ہونے کا یقین ہو جائیگا، جو اس کے علاوہ کسی طرح سے نہیں ہو سکتا، اسی زمانہ

میں اس کے برخلاف خود جبر میں ایک آواز بلند ہوئی۔ یہ آواز اترتھر شوہنہار (مشہدہ نیشہ) کی تھی۔ وہ ہیگل کے بالکل برعکس نتیجہ پر پہنچا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ عالم سر اپا شر ہے ہم جو اس کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس کا نتیجہ بھی اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ عالم سر اپا شر ہے، اور یہ علم ہم کو آئندہ زندہ رہنے کی خواہش کے دامن میں گرفتار ہونے سے بچائے گا۔ یہ فوٹو فیلسفہ ہیگل کے فلسفہ کی طرح سے اپنے کو کانٹ سے منسوب کر سکتا ہے۔ کانٹ نے ارادہ کو علم پر فضیلت دی تھی۔ اس نے ایسے آزاد می ارادہ یا اختیار کی تعلیم دی تھی کہ جو کبھی معروف علم نہیں ہو سکتی۔ مکان و زمان کو خود اشیاء کی خصوصیت نہ قرار دیا تھا بلکہ یہ کہتا تھا کہ ہمارے ادراکات ہیں۔ وہ فطرت انسانی کے واقعات کی بنا پر مذہب عیسوی کے خیال سے بھی متفق ہونے پر مجبور ہوا تھا، ہر انسان کے ارادہ میں گناہ یا شر کی ایسی جڑ ہوتی ہے جس کا اس کی زندگی کا کوئی واقعہ باعث نہیں ہوتا۔ شوہنہار ان تمام امور پر زور دیتا ہے۔ ارادہ ہی صرف ایک حقیقت ہے قوت علم صرف اس کی اغراض کے پورا کرنے کے لئے عالم وجود میں آتی ہے۔ چونکہ مکان و زمان اشیاء کے خواص ہیں سے نہیں ہیں اس لئے یہ ارادے کے خواص میں سے بھی نہیں ہیں۔ اور چونکہ ہم زمان و مکان ہی کے ذریعہ سے اشیاء باہم امتیاز کرتے ہیں اس لئے یہ محض لغو و لافینی ہوتے ہیں۔ کائنات کی اصل حقیقت ہر جگہ ایک ہی ہے جو کھلا ہوا ارادہ شوہنہار زندہ رہنے کی حرص ہے۔

شوہنہار کے نزدیک اس نہ دیے والی خواہش کے اعتبار سے بچنے کا صرف ایک طریقہ ہے اور وہ یہ کہ حرص زندگی کو روکا جائے، اور ایک ایسا نیا راستہ اختیار کیا جائے جس سے ارادہ پھر اسی طرح معدوم ہو جائے جس طرح سے یہ اس وقت سے پہلے تھا، اور جس حالت سے یہ زندگی میں جستجوئے مسرت کرنے کے لئے اٹھا تھا مالا نہ زندگی سے کبھی مسرت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس امر کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ زندگی میں المناک اور تکلیف دہ چیزیں لذت بخش اور خوشگوار چیزوں کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہوتی ہیں۔ ارادہ اس شمع بین انفس و نبات کے راستے پر عقل کے ذریعہ سے ہمارے جس کو یہ زندگی میں تسخیر و اطمینان حاصل کرنے کے بعد اپنے بہو وہ و

بے مہرہ سماعی کا آلہ کار بنالیتا ہے۔ کیونکہ عقل زندگی کی اہم ضروریات کو پورا کرنے کے بعد مطمئن نہیں ہو جاتی بلکہ اس عظیم الشان راز کی تلاش میں مصروف رہتی ہے کہ یہ خواہشیں لامحدود و لامتناہی ہیں جو پوری نہیں ہو سکتیں اس لئے عافیت اسی میں ہے کہ انسان ان کے پورا کرنے کی خواہش سے ہاتھ اٹھائے۔ اس نتیجہ پر پہنچ کر کہ زندگی کی جتنی لاتعداد اشکال دنیا میں موجود ہیں یہ سب کی سب ایک ارادہ کے نتائج ہیں۔ عقل انسان کے اندر انفرادی تشفی کی خواہش کو دبا دیتی ہے جس کو اپنی شخصیت محض فریب اور دھوکہ نظر آتی ہے صنعت میں یہ کشش حیات کو مصروف نہتی بنادیتی ہے جس کو انسان بلا اس کے کہ خود اس میں حصہ لے یا نہ لے ہوئے کی خواہش کرے دیکھ سکتا ہے اور سب سے آخر ذہب میں ہیں (جس کو شوپنہار کی رائے میں ذات باری سے کوئی تعلق نہیں) زندگی کا بے مہرہ پن پوری طرح سے عیاں ہو جاتا ہے، تمام فانی چیزوں کی محبت جاتی رہتی ہے اور ولی ہنایت کی سکون کے ساتھ (ایسی خاموشی کے ساتھ جو بدھ کی تصویروں سے ظاہر ہوتی ہے جس کی ایک تصویر شوپنہار کی میز پر کانٹ کی تصویر کے برابر رکھی رہا کرتی تھی) اس پاک حدیث کا انتظار کرتا ہے جس سے کہ اب اس کو زندہ رہنے کا کوئی ارادہ جدا نہیں کرتا۔ بدھ کے ذکر سے ہم کو یاد آتا ہے کہ خود شعوری زندگی کو سب سے بڑی خرابی قرار دیکر اس سے نجات پانے کی آرزو کرنا ایسی بات ہے جس سے شوپنہار سے پہلے مغرب کی نسبت مشرق زیادہ آخستھا۔ اس میں شک نہیں کہ شوپنہار بھی ہندی فلسفہ کی بعض کتابوں (اپنی سندوں) کے ترجموں کا اثر پڑا ہے۔ برخلاف کانٹ کے جس کا وہ حد سے زیادہ رہین سنت ہے، وہ اخلاقی زندگی اس کو نہیں سمجھتا کہ انسان بنی نوع کے فرائض ادا کرے جن کے ذمہ خود اس کا بھی فرض ہوتا ہے، بلکہ اس کے نزدیک اخلاقی زندگی کی اصل اساس یہ ہے کہ انسان اپنے اپنا جس کے ساتھ مصیبت میں ہمدردی کرے اور حیوانات کا گوشت پر فریضہ نہیں ہے لیکن مصیبت کے وقت ان کو بھی بنی نوع سے کم نہ سمجھنا چاہیے اس بارے میں بھی وہ یورپ کے فلسفہ اخلاق کی نسبت ہندوستان کے فلسفہ اخلاق کی روایات سے زیادہ قریب ہے۔

۱۸۴۸ء سے ۱۸۵۱ء تک جہلم آزادوی اور مام امن و امن کی بڑی امیدیں

بند ہی رہیں لیکن ان کی قسمت میں برا مانہ تھا۔ یورپ میں جنگوں پر متکیں ہونی شروع ہو گئیں  
 بڑے شہروں میں تجارت اور صنعت و حرفت کی بنے روک لوگ ترقی ایسا معلوم ہوتا تھا  
 کہ عام خوشحالی اور اطمینان کے بجائے سنگدلوں میں شدید بین الاقوامی مقابلہ کی طرف  
 الجھا رہی ہے۔ ان چیزوں نے شوہنار کی قنولیت کی طرف لوگوں کی اسس  
 طرح توجہ مبذول کر دی اور اس کو پسینی منزلت غیب ہوئی جو اس کو اس سے پہلے  
 کبھی حاصل نہ ہوئی تھی۔ اس کے اس خیال کو بھی لوگوں نے بخوشی تسلیم کر لیا کہ  
 علم ارادہ کے مقابل میں ایک ادنیٰ شے ہے۔ کیونکہ اس راز کے لوگ سیکل اور ویکچ  
 فلاسفہ دونوں کے فلسفوں کی ناکامی سے متاثر تھے جو کائنات اور علوم طبیعی کے  
 راز کو منکشف کرنے کے مدعی تھے۔ اگرچہ انیسویں صدی کے ابتدائی نصف حصے میں  
 انہوں نے بہت کچھ ترقی کی تھی لیکن پھر بھی یہ اس معہ کے حل کرنے سے قاصر رہے  
 جس کو ٹینیسن اس المناک عالم کا معہ کہتا ہے۔ شوہنار کے فلسفہ کے اس جزو کے  
 ایجابی پہلو یعنی تفوق ارادہ کو فریڈرک و ہیلم شٹے نے (۱۸۴۴ء) بہت ترقی  
 دی اور اس نے گویا شوہنار کے شیطان یعنی ارادہ زندگی کو اپنا مبدع بنایا اور  
 اس سے کہنے کے لئے ترک دنیا کی تعلیم دینے کے اس کو اور زور و شور سے قائم  
 کرنے کی تعلیم دی جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس نرمی و مہر کے اخلاق کی تردید  
 کرتا ہے جس کو شوہنار نے بدھ اور عیسوی مذہب کے ساتھ متفق ہو کر انقیا کر لیا تھا۔  
 مگر نیٹشے کو یہ طرز اخلاق ایسا معلوم ہوتا تھا کہ صرف غلاموں کے لئے موزوں ہے جس کو  
 یہ پاک خود غرضی کی زندگی کے مقابل میں ترک کر دینا چاہیے کیونکہ اس قسم کی خود غرضی  
 کی زندگی ممکن ہے اپنے حما کو کارزار حیات میں کامیاب کر دے اس طرح سے ایک  
 اعلیٰ قسم کا انسان یا مافوق الانسان پیدا ہو جائے گا۔ کیونکہ نئی اور زیادہ قوی قسم  
 کی زندگی کشش حیات ہی کے ذریعہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ بات نیٹشے نے چارلس ڈارون  
 (۱۸۵۹ء) کے اس حیاتیاتی نظریہ سے سیکھی تھی جس سے اس نے مختلف انواع حیوانات  
 کی اصل کی فطری انتساب یا بقائے اصل کے اصول سے توجہ کی تھی۔

کامنٹ نے اپنے تیسرے انتقاد میں جو اس امر پر زور دیا تھا کہ معنوی  
 و ذوی حیات مظاہر کی خالص سیکائی اصولوں سے توجہ ہونی مشکل ہے، یہ اس واقعہ

کی طاقت تھی کہ طبعی کی افاضل جن کی توجہ تشریحوں صدی میں میکینک اور طبیعیات کی طرف مہذول تھی، اب اسٹارحوں صدی میں انہ جنروں کی طرف توجہ ہونے لگے تھے جن کا تعلق حیاتی اعمال سے ہے۔ اس تغیر شوق کو اپنے ساتھ تصورات تقا کا لانا ضروری تھا۔ اجسام ذی حیات کے اندر اور چیزوں کے مقابلہ میں دو یا تین بہت نمایاں ہوتی ہیں۔ اول تو نشو و نما دوسرے تولد و تناسل پودے یا حیوان کی پیدائش نیا یا لڈ سے ہو میں اگرچہ ہر نقطہ پر سالمات و کمزرات کا اتحاد و افتراق لازمی ہوتا ہے لیکن اس سے مادری شکل کے مطابق پیدا ہونے کا جو میلان ظاہر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اور کسی طرح سے توجیہ نہیں ہوتی کہ قدرت اس کو دوبارہ پیدا کرنے میں ایک عرض اور مقصد رکھتی ہے۔ اس قسم کے عمل کے ایک درجہ میں دوسرے درجہ کی نسبت عضویہ بہت مختلف معلوم ہوتا ہے۔ اس پر بھی ہم اس کو دونوں حالتوں میں ایک ہی عضویہ کہتے ہیں اور اودن دونوں حالتوں میں اس کی سابقہ یا آئینہ حالت کے اعتبار سے اس کو موسوم کرتے ہیں۔ ایک عضویہ کی تاریخ کا اگر پتہ چلانا ہو تو اس کے تسلسل میں اس نقطہ پر بھی کوئی انقطاع واقع نہیں ہونا جہاں پر کہ ہم بالعموم یہ کہتے ہیں کہ یہ عضویہ خود کسی دوسرے عضویہ سے پیدا ہوا ہے یا یہ کہ ایک ہی قسم کے دو عضویوں کے اختلاط کا نتیجہ ہے۔ ادنیٰ اقسام کے عضویات میں تو یہ فیصلہ کرنا کچھ مشکل نہیں ہے کہ کس جگہ سے دوسری زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس اور بچہ کے اختلافات بس ایک حد تک ہوتے ہیں یہ ہمیشہ کو پودا یا جانور ہوتا ہے جو اپنے اس باپ کے طرز پر ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس سے پیدا ہوتا ہے اگرچہ ممکن ہے تو یہ اس سے بہت سے جزوی امور میں مختلف نہ ہو باں ہمہ بعض انواع میں بعض کی نسبت میں بت زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے اور اکثر اس امر کا فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے کہ ایسے دو عضویہ جن میں باہم بہت کچھ مشابہت ہو کب مختلف نوع کے ہوتے ہیں اور کب مختلف شکل اور ایک نوع کے ہوتے ہیں۔ مالیوں اور جانور پالنے والوں کے تجربہ سے یہ بات کافی طور پر ثابت ہے کہ ایک ہی نسل کے خجب افراد سے زندگی اور تناسل کے حالات تغیر کس کے بہت ہی مختلف شکل اور مختلف مادوں کے پودے اور جانور پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ اس سے یہ بات (اور ایسے واقعات کے ساتھ جیسے کہ

بعض عضویوں کی ناقص بعض کی کامل شکلوں سے مشابہ ہونا، لازمی طور پر سمجھ میں آتی ہے کہ خود مختلف انواع کے مابین جو مدفاصل ہے وہ بھی ممکن ہے کہ ناقابلِ عبور نہ ہو۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ حیوانات و نباتات کی تمام انواع ممکن ہے کہ چند جنسوں یا ایک جنس سے نکلی ہوں۔

لیکن پہلے زمانہ میں تو اس امر کی کوئی واقعی شہادت موجود نہ تھی کہ ایک نوع دوسری نوع سے نکلی ہے، اس دنیا کی عمر جو فرض کی جاتی تھی اس کی مدت بہت کم تھی اور قدامت پرستی کا غلبہ بہت زیادہ تھا، کیونکہ فلسفہ ارسطو جس کے باوجود یورپ کی طبی زبان دھلی تھی۔ اس نے فرض کر رکھا تھا کہ چند انواع قدرتی اور ابدی طور پر علیحدہ علیحدہ ہیں اور کتاب مقدس سے بھی یہ معلوم ہوتا تھا کہ نباتات اور حیوانات کی نوعیں علیحدہ علیحدہ پیدا کی گئی ہیں، اس لئے اس قسم کا خیال بار آور ہوتا معلوم نہ ہوتا تھا۔ لیکن اب صورت حال بدل جاتی ہے کیونکہ طوائف ارضیات کی تحقیقات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ زمین کی عمر حتیٰ کچھ کہ بیان کی جاتی ہے اس سے بہت زیادہ ہے اور ڈارون اپنا خیال دنیا کے سامنے پیش کر دیتا ہے کہ جس طرح کہ گوتر باز یا مائی ایک ہی جنس کے قصب افراد کے میل سے بہت ہی مختلف قسم کے بچے پیدا کر سکتے ہیں، ممکن ہے اسی اصول پر فطرت نے بھی انواع کو پیدا کیا ہو کیونکہ ایسے مقام پر جہاں کہ سب کے لئے خوراک کافی نہ ہوتی ہو، ان افراد کی بقا سے جو ماحول کے خورگ ہوں، یہ ہوگا کہ ہر پشت میں صرف وہی اپنی نسل کو اولاد کی صورت میں باقی رکھ سکنگے اور انھیں کی عمدہ خصوصیات اولاد میں آئیں گی جن کو اپنے انبا کے نوع پر کچھ نہ کچھ تفوق ہوگا۔ اگرچہ بہت سی توجیہ طلب چیزوں کی اس سے توجیہ نہیں ہوتی بایں ہمہ یہ انواع کے عالم وجود میں آنے کی ایک صورت بتاتا ہے جس سے کل تصوری الغور دام خیال کے حلقہ سے نکل کر علمی افتراقیہ کی صورت میں آجاتا ہے۔ اور علم طبیعی کا اب یہ ایک مسلمہ نتیجہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اب جو مختلف انواع اس وقت نظر آتی ہیں اور جن کا باہم تامل نہیں ہے وہ بھی ایک ہی پورٹوں کی اولاد ہوں اور انتخاب فطری جس کا ڈارون نے ذکر کیا ہے، کم از کم پیدائش انواع میں ایک بہت بڑا عامل ہے۔

فلسفہ نے ڈارون کے حیاتیاتی اصولوں پر آغاز کر کے فلسفہ کا آغاز کیا تھا۔ سیکل کا تمام فلسفہ نشو و نما وارثانہ فلسفہ تھا کیونکہ یہ اس امر کی تعلیم دیتا تھا کہ حقیقت با ذات مطلق کی کامل نوعیت کا انکشاف صرف اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ ظواہر کے مسلسل سلسلوں کا پتہ چلایا جائے جن میں سے ہر ایک اپنے مابقی سے زیادہ پیچیدہ ہے اور ساتھ ہی ان میں بھی موجود ہے بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ ایک پیچیدہ مقصود یہ نسبتاً سادہ جراثیم سے بنا ہوتا ہے اگرچہ سیکل کو اتنی واقفیت نہ تھی کہ اس سلسلہ کو اس وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتا جس وضاحت کا وہ مدعی تھا مگر اس نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ ضروریات تجربہ کو بالکل ایک دوسرے سے علیحدہ خیال نہیں کر سکتے اور یہ کہ کسی نئے کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے یہ معلوم کرنا بھی اتنا ہی ضروری ہے کہ یہ کیا نہیں ہے جتنا کہ یہ ضروری ہے کہ یہ کیا ہے۔ اور یہ کہ اگر دو چیزوں کے امین حد سے زیادہ عدم مشابہت ہو تو اس کے یہ متنبی نہیں ہو سکتے کہ ان پر علیحدہ علیحدہ بحث ہو سکتی ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ جنت کا ذکر طاق سے یا انشاء کا استقامت سے علیحدہ نہیں کر سکتے لیکن یہ خیال اس وقت تک عام نہیں ہوا جب تک ڈارون نے لوگوں کو اس امر کا یقین نہیں دلا و یا کہ انواع نامیہ میں باوجود سخت اختلاف کے یہ ہو سکتا ہے کہ نسل ایک ہو۔ اثر ڈارون کے وطن میں خصوصیت سے بہت زیادہ ہوا۔ جہاں کچھ عرصہ کے لئے جرمنی کے فلسفہ کا اثر بالکل محسوس نہ ہوتا تھا۔

کیونکہ اٹھارہویں صدی کے ختم اور انیسویں صدی کے آغاز پر انگلستان کا فلسفہ باقی یورپ کے فلسفہ سے بالکل علیحدہ پنچ پر مل رہا تھا۔ نیوٹن اور لاک کے زمانہ سے طبیعی علوم کی طرف توجہ ہونے ان پر ذوق و فہم صرف کرنے اور اس نظریہ کے تسلیم کرنے میں کہ ہمارا تمام تر علم جو اس کے ذریعہ سے اخذ ہوتا ہے ایک طرح کا دوستانہ تعلق تھا۔ اس علم میں کسی اور عنصر کے وجود کو تسلیم کرنے میں شبہ نہ ہوتا تھا۔ شاہدہ و اعتبار کے پلوں اس نئے کی جگہ چھوڑ دیئے کے مساوی ہے جس کو نیوٹن پیش پیش بنی واقعات کہتا ہے لیکن یہ سبق نیوٹن نے تعلیم کیا تھا جس کا قومی فلسفی کی حیثیت سے اتباع کرنا باعث عزت خیال کیا جاتا تھا کہ ہم کو کسی فطرت پر حکومت نہیں کرنی چاہیئے

بلکہ خاکساری و انکساری کے ساتھ اس سے سیکھنا چاہیے۔ جن لوگوں نے اس روایت کے ماحول میں تربیت پائی ہو۔ ان کو کانٹ اور اس کے اتناہ کی یہ تاکید کہ ہر قسم کے علم میں ذہن علیحدہ و مستقل طور پر عمل کرتا ہے، متاثر نہ کر سکتی تھی۔ اس لئے اگرچہ اٹھارہویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع کا جرمنی کا فلسفہ انگلستان کے حامی رجحان فکر پر خصوصاً انگلستان کے شاعر سیمول ٹیلر کالریج (۱۸۰۲ء - ۱۸۶۲ء) اور تھامس کارنائل (۱۸۰۹ء - ۱۸۸۵ء) پر بہت کچھ اثر رکھتا تھا لیکن اس نے محققین کی جماعت پر کچھ بہت زیادہ اثر نہ کیا تھا۔ ان کا بیشتر کام یہ رہا کہ لیکن کے اشارہ کی تقلید کی کوشش کرتے رہے اور ذہن کے مطالعہ پر بھی شاید وہ اعتبار کے وہی طریقے استعمال کرتے رہے جو غار جمی فطرت کے مطابق میں کامیاب ثابت ہو چکے تھے۔ وہ افراد ہی اذیان کو اس طرح سے تصورات پر عمل سمجھتے تھے جس طرح کہ عالم طبیعیات و کیمیا اجسام کو سالمات و کمزرات پر عمل سمجھتا ہے اور ان کے ربط و ترکیب کے ایسے قوانین دریافت کرنے کی کوشش کرتے تھے جن کے مطابق ان اعمال کو فرض کیا جاسکے جو ہماری ذہنی زندگی میں واقع ہوتے ہیں مہولی گفتگو میں اتلاف تصورات کو اس وقت پیش کیا جاتا ہے جب کوئی ایسی بات کہی جاتی ہے یا ایسا کام ہو جاتا ہے جس کے لئے کوئی معقول و منطقی وجہ نہیں ہوتی لیکن جن فلاسفہ کے نظریات سے اس وقت ہم بحث کر رہے ہیں۔ ان کے نزدیک خود معقول ربط بھی اس قسم کے اتلاف کی ایک قسم سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ بیوم کو ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ علت کے تصور کی اس قسم کے اتلاف کے تکرار سے توجیہ کرتا ہے اور ایسے فلسفہ کے اصول پر جس کے لئے منفرد اور امکات ہی علم کے اجزائے مقومہ ہوتے ہیں، واقعات ذہنی کی کوئی اور توجیہ ہو ہی نہیں سکتی۔

ان تجربی نفسیاتوں میں مشہور ترین نام یہ ہیں۔ ڈیوڈ ہارٹلے (۱۷۲۵ء - ۱۸۰۳ء) یہ بیوم کا ماصر تھا۔ اس کے ایک پشت بعد میسٹل گذرا ہے (۱۸۰۳ء - ۱۸۷۳ء) جو ہندوستان کے برطانوی عہد کا مورخ ہے۔ اس کا بیٹا جان اسٹوارٹ مل (۱۸۰۵ء - ۱۸۷۳ء) اور اسکندر مین پروفسر جامعہ ابرڈین (۱۸۱۹ء - ۱۸۷۳ء)۔ ہارٹلے اور جیمس مل کے مابین جو زمانہ گذرا ہے ان میں حوا اسکاٹی پروفیسر گذرے ہیں ایک تو ریڈ جس کا پہلے ذکر ہو چکا



ہے اور دوسرے اس کا شاگرد ڈیوگلاڈاسٹوارٹ (۱۷۷۲ء - ۱۸۲۸ء) انہوں نے اعمال ذہنی کی طرف توجہ کی ہے۔ یہ اس امکان پر بحث نہیں کرتے کہ آیا شاہدہ کی غرض سے ان کو طبیعی اعمال کے طرح سے طلحہ و محدود بھی کر سکتے ہیں لیکن ساتھ ہی اس سے بھی انکار نہیں کرتے کہ ممکن ہے ذہن کے ایسے طلحہ اصول ہوں جن کا اس سے تعلق نہ ہو جو کچھ اس کو اور اک کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ نہ یہ فرض کرتے ہیں کہ اطفال ہی ایسی خستے ہے جس کے ذریعہ سے ہم کو جو کچھ اس کے اندر واقع ہوتا ہے اس کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ فلسفہ میں اسکائی مذہب کے بانی ہیں جس کے رکن ہم ملٹن (جن کا ذکر پہلے آچکا ہے) نہایت ہی سربراوردہ رکن تھے اس مذہب کے فلاسفہ کی عام خصوصیت یہ ہے کہ یہ انسان کی عقل اور بنی نوع انسان کے جبل اعتقادات پر بہت اعتاد کرتے ہیں اس کی وجہ سے یہ ارتیابیت کے حریف بن جاتے ہیں نچوہ تو یہ ایسی حقیقت کی موجودگی کے تعلق ہو جس کا ہمارے اور اک سے طلحہ وجود ہو یا یہ کہ اعمال میں ایک کیفیت اخلاقی ہوتی ہے جو فاعل کے لئے ان کی خوشگوار و فادہ سے طلحہ ہوتی ہے۔

اس کے برعکس جو لوگ یہ کہتے تھے کہ ہمارے پاس حس یا احساس کے طلحہ اور کوئی ذریعہ علم میں نہیں ہے ان کو اخلاق میں لذت و الم کے ایسے احساسات کے طلحہ کچھ نظر نہیں آتا جو مختلف طور پر ترکیب دئے گئے ہیں۔ اس طرح سے اخلاق میں مذہب افادیت عالم وجود میں آیا اس کے بڑے مای جرمی بینٹم (۱۷۴۸ء - ۱۸۳۲ء) اور جان اسٹوارٹ مل ہیں۔ افادیت کی تعریف اس طرح سے کی جاتی ہے کہ اس کی رو سے ایک اچھا فعل بنی نوع کی زیادہ سے زیادہ تعداد کیلئے زیادہ مسرت و مسادت کا باعث ہوتا ہے یہ نظریہ ان لوگوں کو خاص طور پر پسند آیا جن کو خدمت قومی سے شغف تھا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ انگلستان میں اسی کی بدولت بہت سی قانونی و معاشرتی اصلاحات مل میں آئیں۔ لیکن اس کی نظری بنیاد اس کی عادت کا بوجہ اٹھانے کے لئے کافی نہ تھی۔ زیادہ سے زیادہ مسرت کی تشریح میں یہ کہا گیا کہ خوشگوار و خوش آئند احساسات کی زیادہ سے زیادہ اور تکلیف و سول احساسات کی کم از کم مقدار زیادہ سے زیادہ مسرت کے مساوی ہے۔ اور یہ فرض

کر لیا گیا کہ زیادہ سے زیادہ انسانوں کی لذت خوشگوار احساس کی انتہائی مقدار کہی جاسکتی ہے اگرچہ کوئی ایک شخص اس خوشگوار ہی کو محسوس نہ کرے۔ اس نظریہ کی جس اصول کو بنیاد قرار دیا گیا وہ یہ تھا کہ انسان اپنی خوشی کے علاوہ اور کسی شے کی خواہش نہیں کر سکتا اور خود اس کی خوشی اس میں ہے کہ وہ اس اصول کے مطابق کہ ہر شخص کو ایک شمار کیا جائے اور ایک سے زیادہ شمار نہ کیا جائے دوسروں کی خوشی کے لئے کوشاں ہو۔ یہ اصول اپنی خوشی سے بالکل مختلف خواہش کو متاثر کرتا ہے۔ نیکی کو خود اس کی خاطر دوست رکھنے کی توجیہ میں اصول ابتلا ف سے مدد لی گئی۔ ایک شخص جو یہ جان چکا ہے کہ نیکی حصول راحت کا بہترین طریقہ ہے وہ ممکن ہے وسائل میں مقصد کو بھول جائے بالکل اسی طرح سے جس طرح نیکی رویہ کی محبت میں اس کا استعمال بھول جاتا ہے۔

جب جان اسٹوارٹ مل نے اس نظریہ کی شرح کرتے وقت یہ کہا کہ انسان کو لذت کی کمیت و کیفیت دونوں کا لحاظ رکھنا چاہئے تو بظاہر یہ اپنی بنیاد سے ہٹ گیا۔ کیونکہ اس سے یہ بات بالکل ظاہر ہو گئی کہ عمل میں اس کے التذاذ کے علاوہ بھی کسی اور شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اول سے آخر تک اس کے حامی ہر ایسے نظریہ کے مخالف تھے جس میں کوئی وجدانی اور اخلاقی کیفیت کو خوشگوار احساس کے بغیر پراکھڑے۔ اسی طرح سے یہ لوگ اس کے مخالف تھے کہ علم میں گذشتہ اور موجودہ محسوس کے واقعہ کے علاوہ اور کسی قسم کے وجدانی یقین کو دخل دیا جائے ان نظریات کو ایک وقت و بیش یہ تھی کہ کسی امر کے عطا و صواب اور منطقی و ریاضیاتی نتائج کی صداقت دونوں کے متعلق حقیقی یقین کی قوت کی توجیہ کرنی پڑتی تھی۔ اور فرد کے تجربہ سے یہ بتلانا پڑتا تھا کہ کیوں بعض افعال میں لذت پیدا کرنے کا مستقل حیران ہوتا ہے یا بعض پرہائیں۔ اور بعض بیانات کیوں مستقل طور پر صحیح ہوتے ہیں۔ اس مشکل سے عمدہ براہ مہونے کے ایک راستے کی طرف ڈارون کے نظریہٴ اصلیت انواع نے اشارہ کیا تھا جس نے توارث کے واقعہ کی طرف متوجہ کیا اور انسانوں کا سلسلہ نسب ان عضویوں سے لایا جو انسان کے ذہن پر ظاہر ہونے سے ہزار ہا برس پہلے ہوئے تھے۔

ہر برٹ اسپنسر نے یہ خیال ظاہر کیا کہ انسانوں کے وجدانی اعتقادات جن سے متعلق ان لوگوں کو جو تکرار اور اذکار ہی کو علم کا اصلی ذریعہ سمجھتے ہیں۔ توجیہ کرنے میں سخت وقت ہوتی ہے مکن ہے کہ ان کا باعث بہت قدیم زمانے کے مورخین کا تدارث ہو۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ علم و اطلاقی کے ان دونوں میں اتفاق ہو جائے گا جن کو اب تک ایک دوسرے کا نقیض خیال کرتے تھے لیکن (اگر انفرادی عمل کے نتائج کی میراث کے باب میں مفہوم شک ہی ہوا) یہ اتفاق حقیقی نہیں بلکہ ظاہری تھا۔ ان لوگوں کی مشکلات جو علم اور شعور اخلاقی کو تکرار اور اذکار کا نتیجہ قرار دیکر مطمئن نہ ہو سکتے تھے اور بھی زیادہ ہو گئیں۔ اور یہ دلیل کہ اس قسم کے تجربہ کی کوئی مقدار ملی دھادی کو جائز نہیں کہ سکتی اپنی جگہ پر برقرار رہی۔

تجربہیت اور افادیت کی اس سے بھی زیادہ مخالفت کاٹھ اور بگل کے تنازعوں نے کی۔ ان میں بے لیل کالج کسٹورڈ کا فاضل تنحاس ہل گرین (۱۸۲۵ء) مشہور ہے اس کی رائے میں انگریزی فلسفہ ہیوم کے بعد سے اس وجہ سے گمراہ ہو گیا ہے کہ اس نے اس امر کو محسوس نہیں کیا کہ ہیوم کی ارتیابیت کے مطابق حسییت کی راہ سے علم و اخلاق دونوں میں ترقی ممکن نہیں ہے۔ تجربی مذہب کے فلاسفہ کا ہمیشہ سے خیال تھا کہ علم طبیعی سے ان کے خیالات کی تائید ہوتی ہے اس کو ان کے مخالف ثابت کیا گیا۔ کیونکہ اس سے ایسی اشیاء کا وجود ظاہر ہوتا ہے جن کا عمل ہے کہ احساس تو ہو جائے لیکن جن کو ایک سلسلہ احساسات میں تحویل نہیں کر سکتے۔ اسی طرح سے یہ افتراقیہ بھی غلط ثابت کر دیا گیا کہ ظاہر عام جس کو افراد اپنا مقصد بناتے ہیں اس کی محض مجموعہ احساسات کہہ کر توجیہ ہو سکتی ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے محمی اور عارضی ہوتے ہیں۔ ان لمحی حصوں اور احساسوں کے علاوہ ان کا تجربہ کرنے کے لئے ایک مستقل ذات یا ذہن کا فرض کرنا ضروری ہے جو ان کو یاد رکھے جو ان کے گذر جانے کے بعد ان کا خیال کرے جو ان کو محض ایسا نہ خیال کرے کہ وقت کے لمحوں کی طرح سے ہر ایک دوسرے کے پس ہونے پر فنا ہو جاتا ہے بلکہ ایک تجربہ کا ہم وجود حصہ خیال کرے وہ یہ نہ کہتے تھے کہ حقیقی اشیاء اس قسم کی مستقل ذات سے ملدہ ہیں۔ ان کی رائے میں ہر ایک کا یہ خیال صحیح ہے خارجی دنیا کا وجود صرف ذہن کے ایک محروض کی حیثیت

سے ہے۔ لیکن ان کا خیال یہ تھا کہ اس قسم کا ذہن ایسا ذہن نہ ہونا چاہیے جو صرف وجود  
 شے کا اور اک کر سکے بلکہ یہ ایسا ذہن ہونا چاہیے جو اس شے کو جان سکے جو ہر جگہ  
 اور ہمیشہ موجود ہے۔

اس طرز بیان میں ابہام ہے اور یہ ابہام یا تو انفرادی ذہن کے اندر  
 ہے جو اپنے کل تمدنی تجربات کو اپنے سمجھتا ہے اور ان میں سے کسی کو کسی دوسرے کے  
 بین سمجھتا یا اس ذہن کے مطلق ہے جو گویا کہ ہر فرد میں خیال کرتا ہے اور جس کے لئے  
 تمام انفرادی تجربات اپنے معروضات کے ساتھ مل کر ایک حقیقی دنیا پیدا کرتے ہیں۔  
 اس کی ذہن کو جسے گہرین نفس اوقات خدا کہتا ہے۔ انفرادی اذہان (جن کو وہ  
 بعض اوقات اس کی نقول کہتا ہے) سے کیا تعلق ہے۔ ایسے نقادوں کا ہونا قابلِ تعجب  
 نہیں ہے۔ جو یہ خیال کرتے ہوں کہ اس قسم کا فلسفہ انفرادی شخصیت کے ساتھ خواہ تو  
 وہ انسان کی ہویا خدا کی پوری طرح سے انصاف نہیں کرتا۔ یہ اعتراض جن لوگوں پر  
 کیا گیا تھا غالباً ان کو یہ زیادہ قوی نہ معلوم ہوا تھا کہ چونکہ وہ اس خیال میں نیگی کی تقلید  
 کرنا چاہتے تھے کہ انسان کا اپنی انفرادی ذات کا تعلق دیگر ذوات سے قطعاً اس قسم  
 کا تعلق ہے جس کو اگر ایک رخ سے دیکھا جائے تو دیگر تعلقات کی طرح سے اس کی بھی  
 اس مخالف خیال سے تشکیل کرنے کی ضرورت ہوگی کہ ایک ذات میں خصوصیت مغرورہ  
 صرف دیگر ذوات کے ساتھ تعلقات ہونے سے پیدا ہو سکتی ہے اور اسی طرح سے  
 ان تمام باہم متعلق ذوات کا ایک واحد ذہن یا شعور کے اعضا کی حیثیت سے ایک  
 اعلیٰ تعلق کی طرف لے جاسکتا ہے۔ جو ان سب میں غل کرنا ہے اور جس کو خدا داد کہہ سکتے  
 ہیں۔ لیکن اوروں کو یہ ذہن کلی کا تصور جزئیات میں ایک انشراح معلوم ہوتا تھا اور  
 اس تصور میں اوہانہ یا آنکھ کے کلی تصور میں کوئی فرق نہ معلوم ہوتا تھا۔ وہ اس فرق  
 پر غور نہ کرتے تھے جو اس واقعہ سے پیدا ہوتا ہے کہ ذہن جب علم کی تلاش کرتا ہے  
 تو یہ ہمیشہ انفرادی خصوصیات کے نظر انداز کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور حقیقت  
 کو اس طرح سے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے جیسی کہ یہ واقعاً ہے اور جیسے کہ اصل کو کوئی اور  
 ذہن سمجھے جو صحیح طور پر اپنا اصل انجام دیتا ہو اس لئے ان کی رائے میں انفرادی اذہان  
 یہ قطعاً غلط ہی غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن جن لوگوں پر یہ نکتہ چینی کرتے

تھے ان کی اس تصوریت سے ان کو اتفاق تھا۔ جس کی رو سے انشیا کے کسی ذہن سے  
 غلطہ موجود ہونے کا قتل نہیں کیا جاسکتا اس خیال کو شخصی تصوریت کہتے ہیں۔  
 انفرادی یا ذہان کے متعلق دعوے آزادی کرنے کے رجحان کی مزید  
 توسیع اس نظریہ میں نظر آتی ہے جو علمیت Pragmatism کے نام سے اس امر کا مدعی ہے کہ کسی شے  
 کا میاں حقیقت صرف یہ ہے کہ اس کا انسانی اغراض و مفاد سے تعلق ہو۔ اس نظریہ کو  
 بیسویں صدی کی ابتدائیں امریکن فلسفی ولیم جیمس، (۱۸۲۸ء - ۱۹۰۲ء) نے پیش کیا  
 تھا جو نفسیات کا ایک بہت مشہور و فاضل اور فلسفہ کا عمدہ مصنف و معلم ہے۔ اس سے  
 بہت پہلے کانٹ نے عقل نظری اور عقل عملی کے ابین جو شدید امتیاز کیا تھا اس  
 سے ”احکام وجود“ اور ”احکام قیمت“ کا امتیاز پیدا ہوا۔ اور وہ مذہبی احکام و قوانین جو  
 طبیعی کے نتائج یا تاریخی تحقیقات کے مخالف معلوم ہوتے تھے ان کو اسی طرح سے  
 ”احکام قیمت“ میں شمار کیا۔ جس طرح سے کہ انشیا کے حسن و قبح کے و مادی کو بھی  
 ”احکام قیمت“ میں شمار کیا گیا تھا۔ ان کے متعلق کہا گیا کہ یہ دعوے اچھے برے یا  
 خیر و شر سے متعلق ہیں نہ کہ اس سے کہ دنیا میں کیا ہے اور کیا نہیں ہے کیونکہ کسی شے  
 کے ہونے یا نہ ہونے کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ ہم اس کی قیمت کا کیا اندازہ  
 کرتے ہیں علمیت کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ یہ تمام احکام کو ”احکام قیمت“ قرار دیتا ہے  
 اور اس کے نزدیک کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو کسی حقیقت کا اس کے اندازہ قیمت سے  
 علیحدہ دعویٰ کرتا ہو۔

کچھ تعجب کی بات نہیں ہے کہ ایسی تحریک سے جو ہر قسم کی تصوریت پر کلمہ چینی  
 ہو اور یہ دعویٰ کرتا چاہتی ہو کہ انشیا کا وجود ان کے متعلق ہمارے اور اک سے علیحدہ  
 ہوتا ہے تصوریت کا ایسا نشو و نما ظہور میں آئے۔ اس قسم کے نظریہ کو اکثر تصوریت کے  
 مقابل میں حقیقت کہتے ہیں۔ اور بلاشبہ یہاں اس کا مفہوم وہ نہیں ہے جو کہ قرون وسطی  
 کے فلسفہ میں اسمیت کے مقابل میں تھا۔ خود کانٹ اپنے فلسفہ کے تصوریت کہلانے  
 کے خلاف تھا۔ اور اس امر پر اصرار کرتا تھا کہ اس منظر کے علاوہ جس کا ہم کو ادراک  
 ہوتا ہے اور بجائے خود ایک ایسی شے بھی ہوتی ہے جس کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا  
 اور اسی سے اس کا ہم کو کوئی قطعی علم نہیں ہوتا۔ کانٹ کے بعد سے ایسے فلاسفہ کی

بھی کسی نہ تھی (مثلاً جان فریڈرک ہربارٹ (۱۷۷۶-۱۸۴۱ء) جس نے کانٹس برگ میں کانٹ کی جگہ لی اور نظریہ تعلیم پر ایک مشہور مصنف ہے) جو مروجہ تصورات کے خلاف دنیا میں کسی ایسی شے کی موجودگی پر زور دیتا ہے۔ جو ذہن کی نوعیت کی ہے اگرچہ اس سوال کا کہ اس شے کی نوعیت کیا ہے مختلف طور پر جواب دیا گیا ہے کانٹ کا اثر اس قدر زیادہ تھا کہ اس نظریہ کی پوری طرح سے بہت ہی کم لوگوں نے حمایت کی ہے جس کو علوم طبعیہ اور عقل مسلم مانتے ہیں اور جو یہ ہے کہ زمان مکان اتنا ہے اسی طرح سے متعلق ہیں جس طرح سے کہ یہ حقیقت میں نہ کہ جس طرح ہم کو ان کا ادراک ہوتا ہے بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو اس کو مکاں کے متعلق تسلیم نہیں کرتے صرف زمان کے متعلق مانتے ہیں ان میں جرم فلسفی ہرمن ٹورنر (۱۸۱۸ء-۱۸۷۶ء) ہے جس کا انگریزی دان طلبہ پر بہت بڑا اثر پڑا ہے۔

ہربارٹ اسپنسر نے آپ کو حقیقی کہتا ہے لیکن گو وہ حقیقت کو مولا ایک خیال کیا کرتا تھا مالا کر اس کے ساتھ وہ ہیوم کا یہ خیال بھی لا دیتا ہے کہ حقیقی اور خیالی میں جو ہم امتیاز کرتے ہیں وہ کم واضح اور زیادہ طرح تصورات کے امتیاز میں قبول کیا جاسکتا ہے اور اپنی کتاب اصول اولین میں وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ حقیقت اصلی ایسی شے ہے جس کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا صرف مظاہر کا علم ہو سکتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اگرچہ مادیت یعنی یہ مسئلہ کہ مادہ ہی اصل حقیقت ہے، تصورات کے مطابق نہیں کیونکہ یہ اس امر کا مدعی ہے کہ مادی اشیاء کا اصل اصول یہ ہے کہ ان کا ذہن کو توقف ہو سکے، مگر حقیقت کے لئے بھی مادیت ہونا ضروری نہیں بلکہ یہ ایک حقیقی دنیا میں اجسام و اذہان دونوں کو مان سکتی ہے، اور کہہ سکتی ہے کہ اجسام مکان میں واقع یا متحرک ہوتے ہیں اور زمان میں متغیر ہوتے رہتے ہیں اذہان مکان میں تو نہیں ہیں اور قطعی طور پر زمان میں بھی نہیں ہیں لیکن یہ اپنے آپ کو تندرجی حالتوں سے میسر کر سکتے ہیں اور ایسی حد اقلوں کو سمجھیں جن میں مرد و زمان کوئی فرق نہیں پیدا کر سکتا۔

انیسویں صدی کے فلسفہ پر اگرچہ تمام نانوں اور تمام مقامات پر

کیساں نہیں) نشوونما یا ارتقا کے قتل کا بھی بہت اثر پڑا ہے جو حیاتیاتی و تاریخی علوم کے لئے خاص طور پر بوزوں ہے اور جس نے ان میں ایک اصول ترتیب داخل کر کے ان کو بہت کچھ ترقی دی ہے۔ لیکن گذشتہ زمانہ کو صرف طبیعیات سے دیکھی تھی اس لئے اس کی طرف کوئی توجہ نہ ہوئی تھی۔ اس لئے اس قسم کی بتاویز دیکھ کر معلوم ہوتی تھیں۔ جیسے ہر برٹ اسپنسر کی ”ترکیبی فلسفہ“ کی تھی اور جس سے یہ ظاہر ہونے کی توقع تھی کہ یہ سالوات سے لیکر معاصرین تک فطرت و ذہن کے تمام پیچیدہ مظاہر کو ایک ایسے مسلسل عمل کے ذریعے سے ایک سادہ اصول کا نتیجہ ثابت کر دکھائے گا جس میں پیچیدگی بتدریج بڑھتی جائیگی لیکن ساتھ ساتھ بھی زیادہ ہوتا جائے گا۔ اگرچہ اسپنسر کو اپنی تجویز کے پورا کرنے میں جیسی کہ چاہیے تھا ویسی کامیابی نہیں ہوئی اور اگرچہ غلط تاقص استدلال کی غامی اہم فلسفیانہ مسائل پر گفتگو کرنے سے قاصر رہنا وغیرہ کے اعتراضات اس پر کئے جاسکتے ہیں لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ سب سے زیادہ اسی فلسفی نے انگریزی بولنے والی اقوام میں تصور نشوونما و ارتقا کو رائج کیا ہے گو اس تصور کو اسپنسر نہایت ہی بے پروائی کے ساتھ ذی حیات سے غیر ذی حیات عالم پر استعمال کر جاتا ہے لیکن پھر بھی کم از کم اول الذکر کے حلقے اس کی اہمیت میں کوئی شک و شبہ نہیں ہو سکتا۔

جو فرق اس نے ہمارے طرز میں پیدا کر دیا ہے اس کی مثال اس طرح سے دی جاسکتی ہے کہ اٹھارویں صدی میں معاشرت کو تنہد خیال کیا جاتا تھا اور یہ امر نظر انداز کر دیا جاتا تھا کہ اس میں اور دیگر معاہدوں میں یہ فرق ہے کہ یہ نہ تو کیسی انفرادی ذہن کے ارادہ سے بنی ہے نہ اس میں کوئی تغیر پیدا ہوتا ہے اور یہ اس کو فریقوں کی رائے سے توڑ سکتے ہیں۔ انیسویں صدی میں اس کو ایک مصنوعی خیال کیا جانے لگا اور اس میں اکثر یہ امر نظر انداز کر دیا جاتا تھا کہ گو یہ مصنوعی اس اعتبار سے مصنوعی کے مشابہ ہے کہ ایک ایسی جہت میں اس کو معاشرت کا کوئی فروغ نہیں کرتا یہ ہر دم متغیر ہے لیکن بنائے نوع کے قوانین کی رو سے یہ ہر لمحہ اپنے وجود کے لئے اس شعور پر مبنی ہوتی ہے۔ جو اس کے افراد کو باہمی تعلق کے حلقے

ہوتا ہے اور اس اعتبار سے یہ قہود کے مشابہ ہے۔

لیکن عقل ارتقا جو عمومی زندگی سے ماخوذ ہے اس کے صحیح طبقہ کے مطلق  
آخری فیصلہ صادر کرنے کے لئے زندگی کے واضح تر عقل کی ضرورت ہے۔ فلسفہ کا  
کام امتیازات کے متعین کرنے کا ہے اس کے سامنے یہ مسئلہ آتا ہے کہ زندگی ایک  
طرف تو محض میکانیکی سے متعلق ہے اور دوسری طرف محض عقل سے۔ زندگی میں  
کوئی شے ایسی معلوم ہوتی ہے جس کی میکانیکی سے توجیہ نہیں ہوتی اور جس کی  
بقول کانٹہ ہم قدرتی طور پر یہ تعبیر کرتے ہیں کہ عقل کسی غایت کا ارادہ کر رہی ہے  
لیکن خود کو اس امر کا اطمینان دلانا بہت ہی دشوار ہے کہ یہ عقل کہاں ہے  
ایا انسان کے اندر ہے یا اس کے جسم سے باہر ہے اور اگر (جیسا کہ موجودہ لوگوں  
کا گمان ہے) اس کے اندر ہے تو یہ اس میں کیسے ہو سکتی ہے کیونکہ اکثر ایسا  
ہوتا ہے کہ اس کو غایت کا شعور نہیں ہوتا۔ نفسیات میں حال ہی میں بہت زور زور  
کے ساتھ تحقیقات کی گئی ہے۔ یہ ہماری زندگی میں ایسے اعمال کے وجود اور  
اہمیت پر زور دیتی ہے جو شعور کے ساتھ تو ہوتے ہیں مگر خود شاہد نہیں ہوتے  
ہیں لیکن یہ موضوع ایسا ہے جس پر ابھی بہت غور و فکر کی ضرورت ہے جب  
ہمیں جا کر شاید معلوم ہو کہ اس کا فلسفہ کے مسائل ہمہ سے متعلق ہے۔ یہ امر تو واضح  
ہے کہ اہمیت زندگی کی بحث فلسفہ میں وجود مادہ نوعیت شخصیت (ایک کی  
اور متعدد کی) کے قدیم مسائل کو نئی شکل میں تازہ کر دے گی۔ ممکن ہے  
بعض لوگوں کو یہ محسوس ہو (اور بعض فلاسفہ محسوس کر چکے ہیں) کہ فلسفہ ترقی  
نہیں کرتا۔ انہیں قدیم مسائل میں پکڑ کا تار ہوتا ہے ہمیشہ سیکھتا ہے لیکن اور کبھی مہارت  
کے علم تک نہیں پہنچ جکتا۔

لیکن یہ خیال صحیح نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ علوم کی طرح سے اپنے  
طبقہ کے واقعات کے جمع ہونے سے ترقی نہیں کرتا۔ لیکن علوم کی ترقی فلسفہ کی ترقی  
ہے۔ قدیم مسائل اس لئے باقی ہیں کہ قدیم دنیا باقی ہے۔ لیکن ہر زمانہ میں جس حد تک  
گذشتہ ابا کی فراموشی ان کے از سر نو سیکھنے کو ناگزیر نہیں کر دیتی اور انفرادی طور  
پر ہر شخص کو یہ کرنا پڑتا ہے تاکہ اپنے آپ کو اپنے زمانہ کی سطح تک لے آئے (فلسفی قدیم



افق کا ایسے نقطہ سے مشاہدہ کرتا ہے، جہاں سے اس کو معلوم ہو گا کہ اس کا ان مقامات سے کیا تعلق ہے جو کم بلندی سے اس کے ساتھ نظر نہ آتے تھے۔ ہم اس استدعاہ سے ابھی اور کام لے سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جوں جوں وہ بلند ہوتا ہے ویسے ویسے بعض ایسی چیزیں نظر سے اوجھل ہو جاتی ہیں جو کبھی صاف نظر آتی تھیں، اور تاریخ فلسفہ کے مطالعہ کا اس قسم کے غلامہ کو نہیں بلکہ گذشتہ زمانہ کے اکابر فلاسفہ کی اصل تصانیف کو (ایک دور میں سے مقابلہ کر سکتے ہیں جس سے کہ وہ اپنی کمی کو پورا کر سکیں اور فلاطون نے جو حقیقی فلسفی کی تعریف کی ہے اس کا مصداق ہو کہ وہ تمام زمانے اور تمام ہستی کا ناظر ہوتا ہے۔

بالحکمۃ فی

# فہرست کلمات نسخہ (ویب)

## A

Atomists

سالماتیہ

## C

Cartesian

متبع دیکارٹ

Conceptualism

تفعلیت

Courage

شجاعت

Critical

اعتقادی

Cynic

کلبی

Cyrenaie

سزنی

## D

Dialectic

جدلیات

Dialogues

مکالمات

Doctrine of Trinity

مسئلہ تثلیث

Dogmatic

اعتقادی

## E

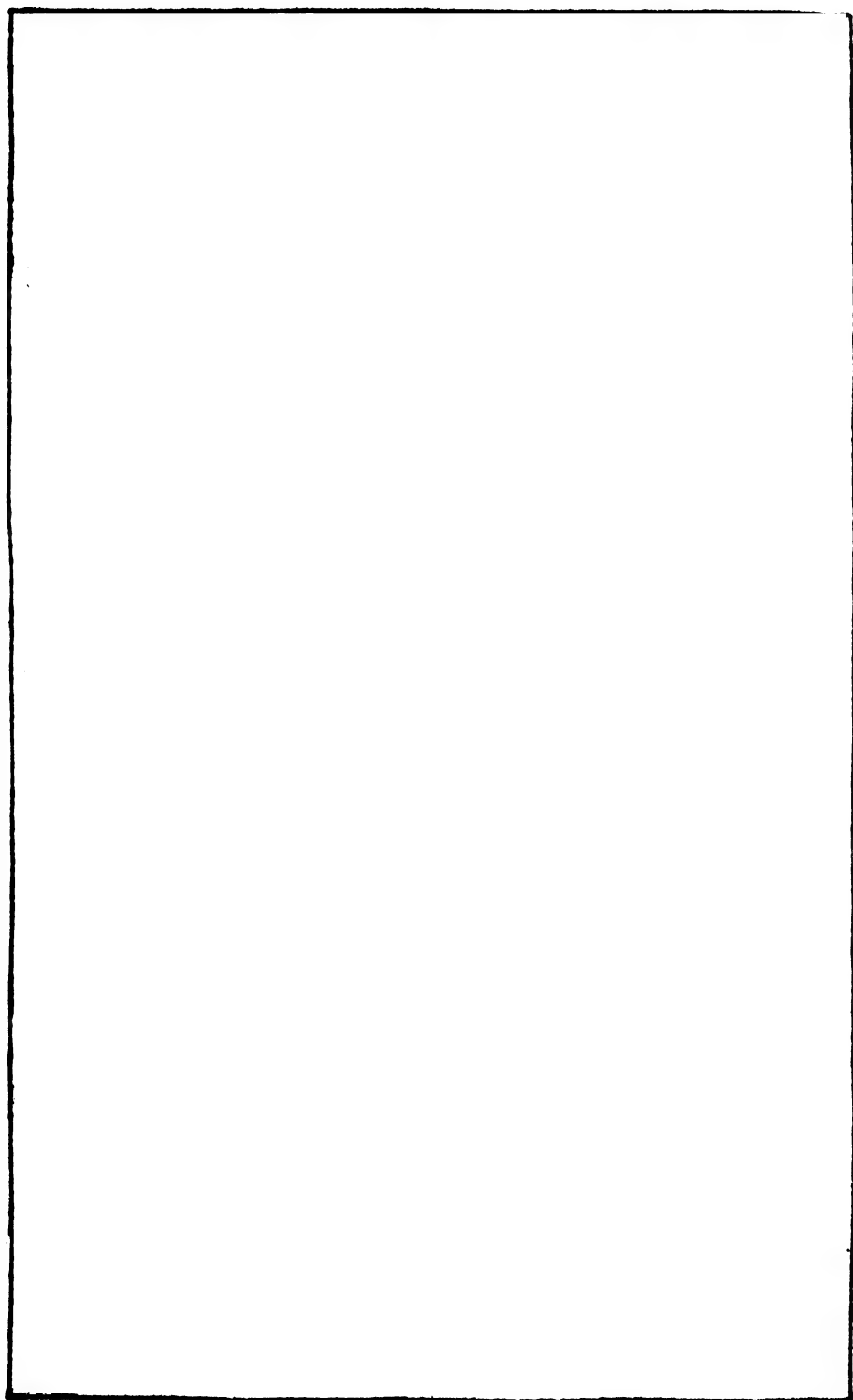
Empiricism

تجربیت

Epicurian	ابتیوری
Extension	استداد
F	
Five Predicables	محمولات خمسہ
Flux or Change	تحول
Form	صورت
I	
Idea (Platonic)	مثال
Idea (Common)	تصور
Idealism	تصوریت
Ideas (Platonic)	مثل
J	
Justice	عدالت
M	
Matter	مادہ
Mythology	علم الالہ نام - نسیمیات
N	
Neoplatonists	نوظلاطونی
Nominalism	اسمیت
O	
Occasionalism	اتفاقیست
Occasionalists	اتفاقیہ
Ontological argument	دلیل وجودیاتی
P	
Permanent natures	اعیان ثانیہ

Realism	R	حقیقت
Scepticism	S	تشکیک - ارتیابیت
Schoolmen		اہل مدرسہ
Sensationalists		حسیہ
Sophist		سوفسطائیہ
Stoic		رواقی
The absolute	T	مطلق
Utilitarianism	U	افادیت
Will	W	ارادہ





# غلط نامہ تاریخ فلسفہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۸	۱۵	گان	گمان	۶۱	۱۷	۷	اس کا
۲۵	۹	نشیہ	مشیر	۷۲	۱۶	۷	پروا
۷	۳۰	مید	مید	۷۵	۹	۷	مرہون و منت
۲۳	۲۳	دیکھنے	دیکھنے	۷۹	۸	۷	پد ف اعترافات
۴۶	۱	س سے	اس سے	۷۷	۱۳	۷	سہم
۴۷	۳	کمل	کمل	۸۱	۱۰	۷	دارالسلطنت کے
۴۸	۲	ے ژر فارے ژر	ے ژر فارے ژر	۸۷	۱۶	۷	مد و معاون
۴۹	۴	کرنے	کرنے	۸۲	۲	۷	۱۲۰۳
۵۱	۳	ہے	سے	۸۷	۲۰	۷	ناروے
۵۲	۱	۷	ان	۸۷	۲۵	۷	معلم
۶۱	۴	نے	سے	۸۸	۱۱	۷	اسے
۶۲	۳	لبد	کالبد	۹۶	۱۲	۷	کے
۶۳	۴	وجدانیت	وجدانیت	۱۰۱	۸	۷	دلیل وجودیاتی یا
۶۶	۱۵	کردیا تھا	نہ کردیا تھا	۱۰۷	۱۶	۷	خدا
۶۹	۷	محبت	محبت	۷	۷	۷	نسب
۷۰	۴	زمانے کے	ہر زمانے کے	۱۱۳	۲۲	۷	مذہب
۷۱	۸	ہوتی	ہوتی ہے	۱۱۴	۲۱	۷	میں

منو	سطر	غلط	صحیح	منو	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۱۶	۲۲	لینئر	لینئر	۱۲۸	۲۲	تصورت	تصورت
۱۱۹	۳	وہ	دو	۱۲۹	۸	ارتبا بیت	ارتبا بیت -
۱۲۰	۱۰	دہنی	دہنی	۱۳۲	۲۱	شال	شال
۱۲۲	۲۲	جواس	جواس	۱۳۸	۲	متعلق	متعلق
۱۲۲	۴	لنگ	لنگ	۱۴۲	۶	کرائے	کرائے
۱۱	۱۱	علم کو ممتاز کر سکا	علم کو بھی ممتاز کر سکا	۱۴۲	۱۸	عل	عل
۱۹	۱۹	سمجھے	سمجھنے	۱۵۲	۹	پروا	پروا
۲۱	۲۱	پیر گینڈی	پیری گینڈی	۱۵۲	۱۲	تختیں	تختیں
۱۲۲	۵	مجھے اپنے	مجھے خود اپنے	۱۳	۱۳	متہم	متہم
۲۲	۲۲	اغراض	اعراض	۱۵۸	۱۰	میں	میں
۱۲۹	۱۲	توراٹیدہ	نوزائیدہ	۱۵۹	۱۸	دے	دے
۲۳	۲۳	دحاس سے	دجن سے	۱۶۰	۲۲	مین النفس	مین النفس
۱۲۶	۱۰	اپنے زمانے میں	جب اپنے زمانے میں	۱۶۰	۹	میریں	میریں
۱۲۸	۹	یرک	یرک	۰	۰	۰	۰











